طبعة ثانية
مزيدة ومنقّحة

حُسْن عبّود

السيّدة مريم في القرآن الكريم

من النصّ إلى الخطاب



دار الساقي

كلمه مهمة: هذا العمل هو بمثابة خدمة حصرية للمكفوفين، من منطلق حرص الجميع على تقديم ما أمكن من دعم للإنسان الكفيف، الذي يحتاج أكثر من غيره للدعم الاجتماعي والعلمي والتقني بحيث تعينه خدماتنا هذه على ممارسة حياته باستقلالية وراحة، وتعزز لديه الثقة بالنفس والاندماج بالمجتمع بشكل طبيعي.

وبسبب شح الخدمات المتوفرة للمكفوفين حرصنا على توفير خدمات نوعية تساعد الكفيف في المجالات التعليمية العلمية والثقافية وذلك بتسخير ما يتوفر من تقنيات خاصة لتحويل الكتب الي نصوص تكون بين أيديهم بشكل مجاني، ويمكن لبرامج القراءة الخاصة بالمكفوفين قراءتها.

السيدة مريم في القرآن الكريم

(من النصّ الى الخطاب)

حُسْن عبّود

عن الكتاب..

دراسة تتناول شخصية السيدة مريم العذراء في القرآن الكريم، من خلال تحليل النصوص القرآنية في سورتي آل عمران ومريم. يهدف الكتاب إلى تقديم قراءة أدبية للنص القرآني حول مريم، مع التركيز على الجانب الأنثوي والأمومي في شخصيتها، واستكشاف مكانتها كنموذج فريد في الإسلام.

الكتاب، الذي كتبته حسنة عبود، يستكشف أيضًا التناص بين النصوص القرآنية والمسيحية حول مريم، ويناقش آراء المفسرين المسلمين في نبوة مريم. كما يفتح الكتاب آفاقًا جديدة في دراسة السورة كخطاب من منظور النقد النسوي، مع التركيز على "الجندر" (النوع الاجتماعي) كأداة للتحليل.

بإيجاز، الكتاب يقدم تحليلاً متعمقاً لشخصية السيدة مريم في القرآن، مع التركيز على جوانب لم يتم التطرق إليها بشكل كافٍ في الدراسات السابقة، مما يجعله مرجعًا قيمًا في الدراسات النسوية وحوار الأديان.

هنا تكمن أهمية هذا الكتاب وتحديداً في استقراء النصوص القرآنيّة في خطاب سورتَي مريم وآل عمران، وفق منحى تحليليّ نصيّ أدبيّ مع الاستعانة بالنظريّات النقديّة الأدبيّة. هذه النظريات تساعد على كشف الطبقات المتراكمة للشخصيّة المريميّة، الأمر الذي يعكس صورة فعّالة وتحرريّة لشخصيّة المرأة التي تحقّق وجودها من داخل اللغة وسلطة النص.

تعرض المؤلّفة في دراستها السبّاقة آراء المفسّرين المسلمين في نبوّة مريم بين مثبتٍ ونافٍ؛ وتقرأ تمثّلات مريم وقصّة طفولتِها في القرآن على التناصّ مع تمثّلاتِها في الموروث المسيحيّ؛ وتبيّن اللقاء الروحي الكبير بين المسيحيّة والإسلام في شخصية مريم.

يفتتح هذا الكتاب حقلاً جديداً في دراسة السورة كخطاب، ومن منظار النقد النّسويّ ومعيار "الجندر" للتحليل.

∞ ∞ ∞ ∞ ∞

فريق متميزون
E-BOOK

إهداءٌ خاص

إلى..

زمن الخروج إلى كندا

وجامعة تورنتو ومكتبتها

وإلى..

أولادي واصف وعُمَر وزِينة الصوّاف..

∞ ∞ ∞ ∞ ∞

”نرى في واقِعنا اليوم تضاربات في التأويل، أي محاولة رَوم العبور بالنصّ ومن النصّ إلى الواقع، ونرى أنّ المرجعيات التي تُشكّل خلفية هذا العبور، وإن كانت في فضائنا الإسلامي، ترجع كلّها إلى هذا النصّ المؤطّر، كتابًا وسنّةً، فإن أضرب الفهم وأضرب التفكيك مختلفة، وليست موحّدة“.

(محمد المنتار، 2014)

∞ ∞ ∞ ∞ ∞

مقدّمة

هذا الكتاب هو طبعة ثانية، مزيدة ومنقّحة، لكتاب السيدة مريم في القرآن الكريم: من النصّ إلى الخطاب.([1])

لقد حرصتُ كلّ الحرصِ على متابعةِ الدرسِ الأدبي للسورة القرآنية من منظور كونها نصّاً ([2]) إلى النظر إليها بصفتها خطاباً له أبعاده اللغويّة والشعائريّة والعقديّة والثقافيّة والاجتماعيّة. فـالقرآن الكريم يُمارِسُ فعاليّته في الوعي العام والثقافة بوصفه خطاباً لا نصّاً فحسب أو مجموعة نصوص. ([3]) والسيدة مريم تمتلكُ خطاباً في الرؤية القرآنية التوحيديّة عبر نصوصٍ ذات أبعاد رمزيّة، ومن ضمن الخطابات الحواريّة والحِجاجيّة التي تواصلَ بها النبيُّ محمّد - عليه الصلاة والسلام - مع المجتمع المتلقيّ من المؤمنين والمؤمنات به، وفي مراحلَ حسّاسة من تاريخ الإسلام المبكر حين بدأت المفاهيم الشعائريّة–العَقديّة للدين الجديد بالتشكّل. والخطابُ القرآني المريميّ يبدأ في الحقبة المكّيّة الوسطى من تاريخ التنزيل (تنزيل الآيات والسور في الخطاب المتبادل بين الله والبشر)([4]) بذِكر حدث البشارة ضمن أذكار البشائر لقائمة من الأنبياء والصدّيقين إلى أن ينتهي في الحقبة المدنيّة المبكرة باسترجاع قصّة طفولة مريم – المرويّة على لسان أمّها – لردّ المتشابه إلى المحكم في قصة ولادة السيد المسيح، عليه وعلى أمّه السلام. ولأن البيان القرآني وسيلة التبليغ في النصّ المُحكم أو مجموعة النصوص المؤسّس للإسلام، تصير المقاربةُ اللغويّة البيانيّة الأداة الضروريّة لفهم بناء السورِ وتركيبها بكل طبقاتِها وتعدُّد أصواتِها، وبصفتها نصّاً، ومن ثمّ بصفتها خطاباً في سيرورة تطوّر.

لقد سعيتُ من البداية إلى تحرير صوتِ السيدة مريم وصورتِها المركّبة من تاريخٍ طويل للتفاسير الذكوريّة التي لم تنتبه إلى حضورِها الذاتيّ والأموميّ إلى جانب حضورِها كموضوعة كلامية (لاهوتية)، تأكيداً لأهمية العنصر النسائي، واستقلاليّتِه في العلاقة بالله. لقد كان غرضي فهم الخطاب القرآني لتمثّلات مريم الذي نتج عنها، على مستوى ظاهر النصّ وباطنه، استدعاء دورَها الفعّال في جوهر الأنثوي ومعراج الأمومة، وما تعكسه من تصوّرات ذهنيّة عن قدراتِ المرأة الروحيّة ودورِها في نشأة الإسلام، ومن خلالِها علائقَ ووشائجَ المرحمة بين المسيحية والإسلام.

في نظرة أولى على ما يُتداولُ من كتب بخصوصِ المقاربة التأويليّةِ للسورةِ الشعائريّةِ في ذِكر مريم (مريم، مكية، 19) والآيَاتِ السرديّة الحِجاجيّة في قصّة طفولتِها (آل عمران، مدنية، 3)، وآلياتِ فهم تداخل النصوص بين القرآن

والأناجيل والقصيد العربي ما قبل الإسلامي، أي التناص بلغة النقد الأدبيّ، وتصديقاً لما أُوحي للنبيّ، فإن هذه المقاربة كشفتْ عن ديناميّات في العلاقة بين المرأة واللغة والبلاغة والحواريّة الثقافيّة والسلطة الدينيّة في الفكر الإسلامي. هذه الديناميّة جعلتني أعي أن الدراسة التي دأبت عليها تدخل في إطار مشروع معرفي بدأت بوادرُه تأخذ حيّزاً مهماً في كتاباتِنا، ومشاركةً فعّالةً من عالمات أكاديميّات ولاهوتيّات وناقدات أدب وباحثات في علم النفس والأنثروبولوجيا. ويلقى قبولاً من طرف الباحث العربي الساعي إلى تجديد أدواتِه المعرفيّة، ودراسةِ موقعِ النموذج النسائيّ النبويّ من الخطاب القرآني المؤسّس للإسلام. وهذا المناخُ من المعرفةِ المنفتحةِ على العلوم الإنسانيّة، وبصفتي متلقيّة في الزمن المعاصر مثل المتلقّين الأوّلين من زمن النصّ بطبيعتِه التواصليّةِ البلاغيّة، الشفاهيّة والكِتابيّة، خاصةً بالنسبة إلى ما وفّرته لي جامعة تورنتو (كندا) من فضاء وفرص للتفكير في النظرياتِ النقديّة الأدبيّة المتداولة في تحليل النصّ الأدبي الخالد وتأويله، وما وفّرته الأكاديميّة الألمانيّة من اهتمامٍ من نوع خاص بدراسة القرآن خلال العقدين الأخيرين، تؤكّد أهميّة هذه الدراسة القرآنية التأويليّة: من النصّ إلى الخطاب.

أقدّم عميق الشكر إلى أفراد عائلتي، وبالأخصّ أمي منتهى وأختي هبة، وأخويّ أحمد وأسامة، وزوجي محمد صادق الصوّاف وأولادي واصف وعُمر وزِينة الذين كانوا جميعاً خيرَ عونٍ لي في العمل والمثابرة.

ومن بين كثيرين يستحقّون الشكر الكبير، أخصّ بالشكر أولاً الأستاذ د. رضوان السيد (أستاذ بكرسي الشيخ زايد في الجامعة الأميركية في بيروت سابقاً) الذي أرشدني إلى كيفية فهم الإسلام المبكر وعلائق النصّ بالتاريخ والحاضر.([5]) ولا يزال د. رضوان السيد يمثّل لي ينبوع في دراسة الفكر الإسلامي أستقي منه أفهوماتٍ حتى هذه اللحظة. والأستاذ د. سيباستيان غونتر (أستاذ ورئيس كرسي الدراسات العربية والإسلامية في جامعة غوتنغن حالياً) الذي يتمتّع بمعرفةٍ واسعةٍ في التراث الفكري العربي الإسلامي خاصةً ما يتعلق بالأخلاق والبيداغوجيا (التربية والتعليم) في الإسلام الكلاسيكي.([6]) وقد استمر التواصل العلمي بيننا بعد السنوات الجامعيّة الكَنَديّة، خلال المؤتمرات العلمية الدوليّة التي عقدها في جامعة غوتنغن وجامعة الأزهر المِصْرية.

وأقدّمُ خالصَ شكري وامتناني إلى د. جون فيروَل في جامعة تورنتو لتدريبِه القيّم لي على التحليل النفسي، وهي تقنيّة مهمة لفهم النصّ بين ظاهره وباطنه والفرق بين المتن البنائي والمتن الحكائي والسياق في الخطاب. وخالص شكري وتقديري إلى الأستاذة د. أنجيليكا نويفرت، أستاذة الدراسات القرآنية والأدب العربي في جامعة برلين الحرّة سابقاً، والمشرفة منذ عام

2007 على مشروع معاصر لدراسة القرآن الكريم في أكاديميّة برلين–براندنبرغ الألمانية (المدوّنة القرآنية Corpus Coranicum). فلولا عملها الرائد على أشكال السور المكّية وبُنْيتِها ([7]) ودراساتِها الأدبية البلاغية للسور القرآنية،([8]) والنقاشات التي كانت تدور بيننا حول مسائل كلاميّة (لاهوتيّة) صعبة مسيحياً وإسلامياً، ما كانت هذه الدراسة المعمّقة والفاهمة ممكنة. إضافةً إلى ذلك إنّ أعمال الناقد الأدبي نورثروب فراي وخصوصاً في المدوّنة الكبرى: الكتاب المقدس والأدب (1990) وكلمات ذات قوّة: الدراسة الثانية للكتاب المقدس والأدب (1990)([9]) قد أعطتني الثقة بخوض غمار المدوّنة العربية الأكبر وأثرها الأدبي الخالد في هذا الوقت الحسّاس من تاريخ صراع الإسلام لإبداع سردية جديدة تتلاءم مع العلوم الإنسانيّة ووحدة المعرفة وقضايا الإنسان المعاصر. إضافة إلى أعمال عائشة عبد الرحمن الرائدة في الدراسات القرآنية، وجهدها في توثيق علوم العربية بالبيان القرآني وتوثيق العلوم القرآنية بالعربية لغةً وبياناً، أمدّتْني ريادتُها في التفسير البياني للقرآن الكريم (1967) ([10])بالثقة في تطبيق المنهج الأدبيّ في التفسير، لأنضمَّ إلى الاتّجاه المعاصر للدراسات الأدبيّة–التأويليّة في علوم القرآن. ولا بدّ من التنبيه إلى أنّ هناك أستاذات مسيحيّات عالمات وناقدات أدب ولاهوتيّات اشتغلن على الشخصيّات النموذجيّة النسائيّة في الكتاب المقدس ومنها السيدة مريم (جوليا كرستيفا وإليزابيث شوزلير فيورَنزا وماربنا ورنِر وروز ماري ردفورد روثِر وغيرهن)،([11]) وكذلك باحثات مسيحيّات ومسلمات اشتغلن على النماذج النسائيّة في القرآن الكريم (أسماء المرابط وبربارة شتووسر وعائشة عبد الرحمن)،([12]) لكن ما منهن من أنجزت دراسة شاملة للنموذج المريميّ في الخطاب القرآني. ودراسة هذا النموذج الأمومي بامتياز أمرٌ بغاية الأهمية لسببين: السيدة مريم على المستوى الرمزي خاضت رحلة بمبادرة منها على طريق الأنبياء لتتلقّى كلمةَ الله التكوينيّة (في سرّ الخلق) من جانب، وعلى المستوى الكلامي (اللاهوتي) إن دورَها في تأسيس المسيحيّة والإسلام روحيّاً وشعائرياً وعَقَدياً وقيميّاً له هذا الأثر الكبير، من جانب آخر.

والذكر الكريم يؤكد أن هبة الله الذريّة للأنبياء والصدّيقين ومن بينهم مريم هي رحمة ربّانية وعناية إلهيّة للآباء والأمهات كما للأبناء، وهي أوّل ما دخلتْ من ضمن خطاب الرحمن في سورة مريم. وفي قصّة "طفولة مريم" ونشأتها في الهيكل (المحراب) يؤكِّد خطابُ التأويل على البطن الذي أعطى النَسَب الأمومي (آل عمران) للسيد المسيح على المستوى نفسه من شرعية النسب الأبوي (آل إبراهيم). هذا الالتفات إلى مواقع مريم الوجوديّة والشعائريّة–الروحيّة والعَقَديّة تؤثّرُ في تشكّل التصوّرات الذهنية للمفهوم الإسلامي

لتحرير المرأة، وأثرُ ذلك في تبنّي المساواة الكاملة في التكليف الإلهي ورسالة الإسلام إلى العالمين.

أخيراً أتوجه بخالص شكري وتقديري إلى دائرة اللغة العربية ولغات الشرق الأدنى في الجامعة الأميركية في بيروت بشخص رئيسها الأستاذ بلال الأرفه لي الذي أبدى اهتمامه بدراستي الجامعة بين العلوم القرآنية والنظريات الأدبيّة، والخطوة التي اتخذها بإدماج الدراسات النِسائية في مساقات الدراسات الأدبيّة. كما أُوجّه الشكر الخاص وكلّ التقدير إلى الدكتورة شفيقة وعيل على مراجعتها المتأنيّة للغة العمل وبيانه، والجهد الذي بذلته في التنقيح والنسج والإعداد للطبعة الثانية، وهي العملية المشتركة التي أجريناها معاً وسهّلت خروج هذه الطبعة المزيدة والمنقّحة إلى حيّز الوجود. وما أقصده بالمزيدة: الدراسات التي أجريتها وأجراها غيري من علماء القرآن لتعميق الفهم ببعض القضايا اللغويّة والكلاميّة السجاليّة التي كانت عصيّةً على الفهم، ولأُجيبَ عن سؤالٍ لم أُجِبْ عنه في الطبعة الأولى وهو: كون السيدة مريم هي الرمز الكوني للمبدأ الأمومي، فهل تشكّل صورة المرأة النموذجية للحياة الروحية والأخلاقية في الإسلام؟ وهل يكون ممكناً ومسوَّغاً للمرأة المسلمة الركون إلى مثال السيدة مريم في أمورٍ تتعلق بالحقوق الإنسانيّة والاجتماعيّة؟ وقبل ذلك وبعده الاعتبار الخاص لـ"الإشارة المريمية" الجامعة بين المسيحية والإسلام.

حُسْن عبود

بيروت، 25 كانون الأول/ ديسمبر 2020

ضهور الشوير، 14 آب/ أغسطس، 2021

∞ ∞ ∞ ∞ ∞

تقديم أنجيليكا نويفرث([13]) (13)

إنّ الدراسة التي بين أيدينا لحُسن عبّود عن السيّدة مريم العذراء في القرآن الكريم، الصادرة عن دار Routledge بعنوان MaryintheQur’an: ALiteraryReading (2014) نستقبلها بحماسة في خضمّ الخطاب الأكثر محافظة في مجال الدراسات القرآنية في الغرب. فهذه الدراسات حتى اليوم قد غلب عليها الاهتمام بالمقاربة التاريخانيّة لـ القرآن، وفي ذلك، تستحقّ المؤلِّفة كلّ التقدير بوصفها صوتاً جريئاً ومبدعاً في حقل الدراسات القرآنية.

إنّ هذا المؤلَّفُ يُعد مونوغرافاً، أي دراسة متفرّدة، تَدينُ به خاصّة إلى عمل نورثروب فراي عن الكتاب المقدس – بوصفه نصّاً ضمنيّاً (subtext) للأدب الأوروبيّ –، وقد أوحت أعماله لعبود أن تستلهمَ القراءة ذات الاستدلال النموذجيّ (التايبولوجيّ) والنفسيّ (السيكولوجيّ) في تعاملها مع النصّ القرآني. ([14])واختيار هذا التوجّه العلميّ لديها قد أثبت دون شكٍّ جدارته.

ومع أنّ الدراسات البيبليّة العلميّة تزعم باستمرار أنّها الأساسُ السليم للدراسات القرآنية، فإنّ هذا الزعم يقتصر على التحليل التاريخانيّ الوضعيّ، دون أخذه بالاعتبار المقاربات الحديثة التي تركّز على الطبيعة الأدبيّة للنصّ الكتابيّ، أو التي لا تعير الاهتمام اللازم لطبقاته الضمنيّة والمعقّدة. وتقدّم هذه الدراسة نقاشاً جديداً يسعى إلى إعادة النظر لمقاربة نورثروب فراي الرائدة في سياق الدراسات القرآنية.

لقد كرّست حُسن عبّود دراستَها لموضوع مثير للإهتمام وليس ببسيط، وهو السيدة مريم العذراء في القرآن الكريم. ومع توفُّر بعض الدراسات العلميّة في الموضوع، ([15]) تبقى مقيّدة بجوانب شخصيّة غير منفتحة على صورة السيّدة مريم.

ومن جهة أخرى، تتوفّر أعمال أكاديميّة كثيرة عن مريم المسيحيّة، ومع هذا لا نجد بعدُ أيَّ مونوغراف عن مريم القرآنية. بل حتى إنّ بعض المحاولات التي تشتغل على صورة مريم بين التراثَين المسيحيّ والإسلاميّ لا تقدّم إلّا القليل عن حضورها في القرآن. وهنا يبرز عمل حُسْن عبود محاولةً كنا ننتَظرها بشوق لتحقيق الأرب.

أمّا بخصوص حقل دراسات القصص القرآني، فهو لم يُسْتَثْمَر بعد بانتظام. ولوقت طويل، صُنِّفَت العلاقة بين قصص قرآنيّة معيّنة ونظيرتها البيبليّة بصفتها مساراً أُحاديّاً، فقُرِأت بوصفها ”استيلاءً“ أو حتّى ”استعارة“. ([16])

صحيح أنّ هذا الرأي قد تطوّر في البداية من داخل الدراسات النقديّة القرآنية التي كانت في حدّ ذاتها خطوةً حاسمة في عمليّة إعادة قراءة القرآن بوصفه صوتاً جادّاً وصريحاً لما أحبّ أن أسمّيه التناغميّة لجدالات العصر الكلاسيكيّ المتأخّر (Late Antiquity) في الشرق الأدنى في القرن السابع الميلاديّ، وقد فتح الطريق أمام تجاوُرٍ ذي معنى بين التقاليد البيبلية والقراءات التي عاصرتها. إنّ هذه القراءات الثقافيّة المتنوّعة موجودة في حقبة ما بعد صدور الكتابِ المقدس،([17]) وقد جلبت معها عدداً من الدراسات القيّمة، وبعضها يُعدُّ أعمالاً مرجعيّةً لا غنى عنها.([18]) لكنّ الانطلاق من النتائج العلميّة لهذه الفرضيّة يترك انطباعاً بأنّ العقلانيّة والتاريخانيّة الوضعيّة لا تزال تسود وتدفع العلماء إلى التركيز أكثر على "المرجعيّة" منهم على تأثير النصّ الأدبيّ في المتلقّين. ودوماً استخدم مصطلح "الاستيلاء" النقّادُ من علماء القرآن الذين يصفون نقل المعرفة من فضاء ثقافة العصر الكلاسيكيّ المتأخّر إلى العصر الإسلاميّ على نحو يبدو فيه هذا المصطلح مخادعاً أو مخالساً،([19]) فتتجاوز وتطغى على النشاط الثقافيّ المُبدِع والمتعلّق بعمليّة تكوين التقاليد الأكثر قِدماً من وجهة النظر القرآنية العالميّة والإسلاميّة الصاعدة والجديدة. فالمقاربة الأكثر انتشاراً طُبِّقت في قراءة القصص القرآنية، إلى حدّ الآن، تفترض إعادة التفكير فيها، وهذا هو بالتحديد أحد مزايا مونوغراف حُسْن عبود في هذه المغامرة العلميّة.

من الإساءات التي تجري حثيثةً في هذا السياق تأويلُ آيات القَصَص القرآنية المعروفة في التقليد البيبليّ بتطبيق المعايير الأدبيّة المقتبسة من العلوم البيبليّة، وأعني على وجه الخصوص المقاربة الجديدة لـ"قراءة الكتاب المقدس بوصفه أدباً". فالقصّ القرآني لا يسمح بوجود موقف "أكتوريال"، أي موقف التأليف، كالذي نجده في القصّ البيبليّ والذي وصفه روبرت ألتر بأنّه "في الكتاب المقدس... يشتغل صاحبُ السرد بوصفه صاحب الحكاية أو الراوي، وتصبح السرديّةُ كلاماً مباشراً أي سرديةُ أفعال، وتصبح بذلك – استثنائيّاً – خطاباً مختصراً، أي مقالة أو بحثاً في الحقائق المحكيّة وتبعات ذلك عليها"([20]).

وبعكس تشكّل الشخصيات وفق عناية شديدة بالتفاصيل والترميز المتطوّر وفكّ الترميز لأغراض تميّز القصّ البيبليّ، فإنّ القصّ القرآني – بالمصطلح السرديّ – لا يَظهَر مصقولاً بالقدرِ نفسِه. هذه الخصيصة التي يُرثى لها بوصفها قصوراً في آراء بعض العلماء المُحْدَثين،([21]) تحتاج أن توضع في تساوق مع فكرة الجنس الأدبي لـ القرآن برُمَّتِه، وهو ليس بسرديّة لكنّه نوعٌ أدبيٌّ آخر مختلفٌ وأكثر تعقيداً يمكن اعتباره نصّاً استطراديّاً لا وصفيّاً، وهو نسخةٌ من العمليّة التي تتبعُ الأغراض الحكائيّة المعقّدة.

بالنسبة إلى القصص القرآنية المعروفة في الأدبيّات البيبليّة تمثّلاتها نموذجيّة وتحمل رسالة من "الكتاب السماويّ" المنزّه، وهي بالطبع مستحضرة لتكون مدوَّنة يمكن وصفها بأنّها تأتي من خلفيّة جميع القصص المعروفة عبر تقليد شفهيّ يحتاج توصيله إلى جمهور. وهذا الجمهور هو الذي تأخذه حُسْن عبّود بالاعتبار والجدّيّة، وهي لا تقيّد نفسها بأيّ حال – كما القاعدة في ما يخصّ نقاش القصص المتّصلة بـالعهد الجديد – لتحقيق العلاقة بالنموذجيّ البيبليّ لقصص مريم. فلأول مرّة في هذا الحقل العلميّ، يُعار الاهتمام بالتناصّ بين النصوص والنصوص ما قبل الإسلاميّة أيضاً. فمثلاً تضعُ الدارسة انتباذَ مريم إلى "المكان القصيّ"؛ {مَكَانًا قَصِيًّا} (مريم 22)، مع "تايبو" ما قبل الإسلاميّ لـ"الرحيل"، أي رحيل الشاعر. بل تُقَدّم مزيداً من الخطوات الجريئة لتتعامل مع تعدديّة المقاربات الحديثة – غير المُقْدَمٍ عليها بعدُ في القرآن بهذا النحو – أو أقلّهُ في ما يتّصل بقصّة مريم، ومن قبيل ذلك دراسة الحافز الأدبيّ (الموتيف)، والقراءات السيكولوجيّة، دراسات الأسطورة والأرخيتايب، ومعيار "الجندر" للتحليل.

ومع أنّ الهدف العملُ على القراءة التي تقدّم اهتماماً خاصّاً ببُنية النصّ العميقة، فإنّ المؤلِّفة تبدأُ بخطواتٍ أوّليّة للتحليل، وتبقيها "واقعيّة". ذلك أنّها تضع قواعد ثابتة لبحثها عبر فحص شكل النصوص الموضوعة تحت الدراسة. فتتوجّه أوّلاً نحو بنية الآية التي تدرسها بالمقاربة الكولومتريّة. هذا التحليل الكولومتريّ يساعدها على توفير الخصيصة الشِعريّة للغة القصّ فيجعَلُها قابلة للفهم، وهي خصيصة مهمّة لمجمل نقاشها في الموضوع.

تعرض المؤلّفة بعد ذلك قواعد واضحة للنصوص تحت الفحص الدقيق بناءً على ملاحظات من منطلق التحليل النقديّ الأدبيّ والدلاليّ. وقد أثبت تحليلُها الأشكال الأدبيّة في القرآن جدارتَه عبر تقديمها مفهوم "الأسلوبيّة" كما طوّرها الألسنيّ والسيكولوجيّ عبد الهادي الطرابلسي. لكنّها لَمْ تتخلَّ عن تجربة علماء البلاغة العربيّة الكلاسيكيّين، وأهمّ من يمثّلهم عبد القاهر الجرجانيّ (471هـ/ 1078م)، وقد قدّمت إليها هذه التجربة أفكاراً قيّمة ببصيرة ثاقبة لما يُسمّى "النظم القرآني".

وما هو مهمّ أنّ المؤلّفة في تركيزها على الشكل النهائيّ للنصوص القرآنية قد أكّدت إدراكَها عناصر النصّ الذي لا يتجزّأ عامّة، أي النصّ المتكامل. فخِلافاً لما جرتْ عليه العادة في الدراسات القرآنية، عند الفحص الدقيق للقِصص تُستجْزأ بطريقة متهوّرة من سياقاتِها المنطقيّة في السورة، فيما تبرُز أجزاء غير قابلة للتجزّؤ في الجدل القائم والأكثر تعقيداً. واختارت المؤلِّفة مقاربة غير تقليديّة أثبتتْ جدارتَها في تمييز النصّ الأخير بوصفه متجاوزاً لطبقاتِه

التاريخيّة. وفي خطوة لاحقة، توجّهت المؤلَفة إلى موضعة القصص في سياقِها الزمنيّ الصحيح أي ما قبل القرآني.

بالنظر إلى الحقيقة الصريحة إنّ سورة مريم القرآنية (19) هي إعادة سرد لمبتدأ الإنجيل وفق لوقا (الإصحاح الأوّل) لكنّ المدهش هو أن نرى شخصيّة مريم في السورة القرآنية تعكس تماماً رؤية جديدة. هذه الرؤية في اعتقاد حُسْن عبّود لا يمكن إدراكها بصورة صحيحة بتوصيف النصوص فقط؛ بل تحتاج إلى قراءة سيكولوجيّة معيّنة. صحيح أنّ بعض الدارسين كسليمان مراد([22]) قد لفت الانتباه إلى قوّة الرموز في القرآن، كالنخلة، لكن حُسن عبّود ذهبت خطوة إلى الأمام بتوسيع تأويل الرموز لدراسة مفهوم الخصوبة التي في رأيها تشكل جزءاً أساسيّاً لتمثّلات القصّة المكيّة المبكرة لحياة مريم، بوصفها نصّاً سابقاً (subtext). هناك نصوص ضمنيّة سابقة في سور قرآنيّة أخرى (الكهف، 18) قرأها على هذه الفرضيّة الميثيّة والأرخيتايبيّة المحلّل النفسيّ كارل غوستاف يونغ،([23]) وهذه الفرضية في رأي حُسن عبّود تلعب دوراً مهماً في سرديّة مريم بالأخصّ، لكونها تَحمِلُ على مستوى باطن النصّ أرخيتايب الأمّ الكبرى.

إنّ تركيز المؤلِّفة على الشكل النهائيّ للنصّ لا يعني أنّها ليست على دراية بجدوى القراءة المقارنة لـ القرآن والنصوص البيبليّة المتناصّة والسابقة له. هذه المقاربة ليست بالجديدة، لكنْ تمّ تطبيقها هنا لأوّل مرّة بالنسبة إلى شخصيّة مريم. فالمؤلفة كرّست فصولاً عدة للقراءة التناصّيّة لقصّة طفولة مريم في القرآن، ليس في ضوء إنجيل لوقا فحسب بل على وجه الخصوص لـ إنجيل يعقوب التمهيديّ، وأيضاً إنجيل متّى المنحول، ونجحت في إضافة تبصّرات ثاقبة للنظرات العامّة. وهي بوعي وإدراك منها اعتمدتْ على نظريّة التناصّ التي طوّرتها الألسنيّة والمحلّلة النفسيّة جوليا كريستيفا. ([24])

لقد مكنّت القراءةُ التناصّيّة المؤلِّفةَ أن تنحَتْ السِمات الجوهريّة المشتركة، وأكثر من ذلك أن تحدِّدَ الفروقات ذات الصلة لتعيد العلاقة بين النصوص التقليديّة المتنوّعة. وأيّ عمل عن مريم لا يمكن إلّا أن ينتبِهَ إلى حقيقة أنّ هناك أكثر من صورة واحدة لمريم في النصّ. وبما أنّ حُسْن عبود تقرأ القرآن دياكرونكلياً (تعاقبيّاً)، فهي تعي أنّ صورة مريم مرّت بتطوّر كلاميّ (لاهوتي) كبير.

ركّزتْ جلُّ الدراسة على إعادة قراءة سورة مريم داخل سورة آل عمران، التي تَظهر أيضاً غايةً دينيّة–سياسيّة جديدة في لحظتها التاريخيّة. فبيمنا تمثّل صورة مريم في السّوَر المكّيّة الوسطى رمز الفتاة العذراء، وهي صورة منحت خصائصَ تكاد تكون ميثيّة، فإنّ شخصيّتها في السورة المدنيّة تُعاد

موضعتُها في سياق تاريخيّ. فمن الواضح أنّ النسخة المدنيّة لقصّتها في "آل عمران" هي جزء من الرسالة الاستطراديّة للتبليغ القرآني الذي كان في المدينة وفق ضرورة الظروف المستجدّة والتي اقتضت مواجهة تحدّيّات التقليد اليهوديّ القويّ. وقبل هذه الدراسة، كان دايفيد مارشل في دراسته الاستقصائيّة حول "المسيحيّة في القرآن" قد وصف هذه السورة بأنّها علامة للتغيير، وفي ذلك يقول:

أُعْطِي اهتماماً أكثر من قبْل للمسيح ومريم ممّا كانت عليه الحال في النصوص المكّيّة والمدنيّة المبكرة، خاصّة الآيات 3:33–3:58. هذا الجزء السرديّ الطويل يجب أن يُفهم في ضوء علاقة النبيّ مع يهود المدينة مباشرة في مرحلة ما بعد معركة بدر. فرفض فئة كبيرة من اليهود الاعتراف بمحمّدٍ نبيّاً إلى جانب التهديد السياسيّ الذي يشكّلونه جعلا العلاقة بينهما متوتّرة جداً ومكّنا تطوّرها إلى التهديد بالصراع العنيف. وأجواء الكراهيّة هذه تنعكس في آيات عدة في باقي أجزاء سورة آل عمران (مثلاً الآيات من 19–25، 65–85، 110–112، 187).([25])

إنّ آليّة الحِجاج، كما هي مطبّقة في سورة آل عمران ضدّ التقليد اليهوديّ المهيمن، تكمن في تأسيس تقليد عكسيّ يستجيب للتقليد الأبويّ اليهوديّ وفق تقييمٍ جديد، ولم يكد يكون في ذلك الوقت تقليداً مسيحيّاً معتبَراً لارتكازه على النسب الأموميّ.([26])

إنّ النصّ السرديّ لآل عمران (33–63) – كما أشيرَ إليه سابقاً – يعكُس في دلالتِه اللغويّة لغةً أنثويّة تَظْهر في اختياره المخاطِبين، كما يعكس دون أيّ شكٍّ اهتماماً بالتقليد الأموميّ بوصفه أساساً لآل عمران، مغايرةً لآل إبراهيم في تقليدهم الأبويّ اليهوديّ، واهتمام النصّ بشؤون الأنثى يُعطي تبصّرات مهمّة لقراءة نِسْويّة للنصّ. إنّ هذه القراءة النِسْويّة تُعطي، هي الأخرى، أهمّيّة في الفصول الأخيرة من الدراسة، مع محافظة المؤلّفة على نطاق موضوعها المحدّد وهو تأويل الخطاب القرآني بعينِه. وإذا كانت المحاولات الدؤوبة والمعروفة اليوم تسعى إلى تحويل النصّ القرآني إلى رسالة نِسْويّة، ([27]) فالمؤلفة تغرّد خارج هذا السرب وتحصُر نفسَها في مسألة تركيز اهتمام القرآن بحالة أنثويّة المعرفة وأمومتها في سورتي مريم وآل عمران، ففيهما، ترد هذه الخصوصيّة بصراحة ووضوح شديدَين.

من الطبيعيّ بعد هذه الجولة المنطقيّة والدالّة على البراعة أن تناقش المؤلِّفة في الفصل الأخير مسألة عامّة ولا سيما أنّها تعكس قضيّة تخصّ اهتماماتِها، وهي إمكانيّة توسيع مفهوم النبوّة لتتشمل الوسيط الأنثويّ الذي تمثّله هنا مريم العذراء. وفي هذا السياق، تعقد المؤلّفة مقارناتٍ وثيقة الصلة

بالموضوع بين مريم والنبيّ محمّد. الفكرة، بالطبع، ليست برمّتها جديدة، فالأستاذ الإيرانيّ المتخصّص في فلسفة الأديان سيّد حسين نصر يؤكّد أنّ "الوسيط للرسالة السماويّة في المسيحيّة هي العذراء مريم؛ وفي الإسلام هي روح النبيّ".([28]) فهو، إذاً، يقايس هنا عذريّة مريم بأمّية النبيّ المعروفة في التقليد: مريم، "التي لم تعرف رجلاً" تأتي بولد، وهو بناءً على ذلك مخلوق من الله، فمثل محمّد (بالنسبة إلى التقليد الإسلاميّ) لم تمسَسْه أيّ معرفة من الكتابات السابقة، سواءٌ كانت كتاباً مقدّساً أو أدباً، ومن ذلك، كان تأويل عبارة "النبيّ الأمّيّ" (كما ورد في سورة الأعراف الآية 157) بـ"النبيّ الأميّ" الذي لا يقرأ ولا يكتب. وهكذا، تكون هذه المقايسة داعماً لاعتبار القرآن مخلوقاً من عند الله، ولكنّ هذه المقارنة عند عبّود هي نبويّة أكثر منها لاهوتيّة. وهي تؤيّد إعادة التفكير في "أحوال النبوّة" لتمنح مريم، أيضاً، مرتبة النبوّة.

من الواضح أن دراسة حُسْن عبود تتجاوز واعيةً الحدود المرسّمة المعتمدة حتى الآن في المقاربات المنهجيّة لدراسة القرآن، وهي قادرة على إثبات محدوديّة القراءة النقديّة التاريخانيّة الحصريّة لـ القرآن، حتى عندما تجتمع هذه القراءة بقراءة معمّقة لنصّ السورة. وعملها يثبت أنّ الباحث لا ينجح في استيعاب المعنى الكلّيّ للقصص بخطوة واحدة تعتمد على تقصي التقاليد البيبليّة وما بعدها كخلفيّة للنسخة القرآنية. إنّ النصّ القرآني يقوم على أرضيّة أكثر خصوبة بكثير من ذلك. وهذا الانفتاح الضخم على المقاربات المتنوّعة والإصرار على تثمين تجارب معاصرة للنصوص الكتابيّة يجعل هذا المؤلّف المتفرّد (مونوغراف) يحمل تحدّيّاً خاصّاً، فأفكاره الجديدة تلهم مجتمع العلماء والعالمات الشباب لإعادة التفكير في الميدان العلميّ المقفل بعض الشيء في الدراسات القرآنية حتّى اليوم.

أنجيليكا نويفرث Angelika Neuwirth،

2014

تقديم رضوان السيّد

أردتُ – وقد تابعتُ عمل حُسن عبّود للسنوات الأربع الماضيّة – أن أذكر في عملها خمسة أمور:

الأوّل الموضوع الذي اختارته وعملت عليه. فالطريف والغريب في الوقت نفسه أنّ أحداً ما سبقها إلى دراسة موضوع مريم في القرآن لا من المسلمين ولا من المستشرقين أو علماء الدراسات البيبليّة المقارنة. ويرجع ذلك إلى قلة تنبّههم إلى استقلاليّة مسألة مريم وشخصيّتها في النصّ القرآني والمعالجة القرآنية. فهناك عشراتُ الأعمال عن المسيح في القرآن وعملان

أو ثلاثة عن إبراهيم أبي الأنبياء ويوسف وموسى ويونس وإلياس وحتّى نوح. وقد اهتمّ الدارسون أيضاً بالقصص القرآني، لكنّهم حتّى في هذه الحالة ما رأوا ضرورةً لتأمّل شخصيّة مريم وعلائقها. ذلك أنّ شخصيّة ابنها السيّد المسيح والإشكالات العَقديّة حول طبيعتِه أخذت الحيّز الأكبر من الاهتمام وصرفت أنظار الدارسين عن تأمّل الأمّ كأنثى بوصفها موضوعاً أو ذاتاً لها مقوّماتُها ودعواها ودعوتُها – نعم دعوتها – فقد اهتمّت الدكتورة حُسن أيضاً بآراء المفسّرين المسلمين بنبوّة مريم بين مثبت ونافٍ. والواقعُ أنّ هذا الوعيُ المستجدّ لقضيّة المرأة وصورتِها له علاقةٌ بحاجة الباحثة إلى المساهمة في تجديد نظرة المسلمين إلى المرأة، وفي الأجواء العالميّة السائدة في العقود الأخيرة في ما يتعلّق بالنِسْويّة و"الجندر". لكنّ منطلق استبصار الدارسة ما ارتكز على هذه النقطة وحسب، بل جاء أيضاً نتيجة قراءة متأمّلة لـ القرآن وطرائقه في السرد والقصّ وللشخصيّات الواردة فيه. كما ارتكز الاستبصارُ على قراءةٍ بين صورة مريم وقصّتِها في القرآن، وصورتها وقصّتها في الموروث المسيحيّ القانونيّ وغير القانونيّ. ولذلك أودّ أن أضيف في هذه النقطة أنّه بسبب جدّيّة الدراسة وتتبّعها الدقيق أمكن لها أن تكشف عن خطابات مُضْمَرة، كخطاب السورة بين سورة مريم وسورة آل عمران، وأن تضيفَ معارفَ في ما يتعلّق بتطوّر الأشكال الأدبيّة بين السورة المكّيّة ونظيرتها المدنيّة.

أمّا الأمر الثاني، فيتعلّقُ بالمنهج المتَّبع في الدراسة. وهو كما قالت الدارسةُ المنهج الأدبيّ في قراءة النصّ القرآني، والسيّدة حُسْن عَبّود ليست أوّل من فعل ذلك. وقد ذكرتْ هي سابقين كثيرين عليها وضعوا أسساً، وأجْرَوا تطبيقات، ما بين أمين الخولي ونصر حامد أبو زيد. وللمنهج الأدبيّ في ما يتعلّق بـالقرآن جانبان: جانب دراسة الأسلوب أو الأساليب البيانيّة، وجانب البحث في بُنى القَصص القرآني. وكما سبق القول، إنّ الباحثة ليست رائدةً في هذا المجال لكنّها بالإضافة إلى الإتقان الذي ميّز محاولتَها لهذه الجهة مارستْ تجديداً على هذا المنهج في ناحيتَين: الربط البديع بين فقه اللّغة المقارن والعلوم اللسانيّة، والربط بين المنهج الأدبيّ في قراءة النصّ والمنهج النِسويّ والجندريّ. وقد سبق لدارسات مسلمات أو غير مسلمات أن قدّمن نظرات جندريّة في القرآن لكن لجهة حقوق المرأة أو لجهة علاقة الذكر بالأنثى في الرؤيّة القرآنية. أمّا هنا، فقد كان المنظور شاملاً الأنثى والأمّ والنِسْويّة، مع تركيز كاشف على مريم وشخصيّتِها المركّبة ومقتضياتِها ونتائجِها ضمن العالَم القرآني والعالَم اللغويّ واللسانيّ العربيّ. وهكذا يصبح لدينا، إذن، المنهج الأدبيّ بجوانبه اللغويّة والقصصيّة والأسلوبيّة، والمنحى النِسْويّ في الرؤية، الذي يحاول استثمار الدرس الأدبيّ والدرس المقارن

للموروثات الثقافيّة في بلوغ نتائج أخرى أو الكشف عن خطابات فرعيّة كانت القراءة السائدة تنحّيها قسْراً.

يتعلّق الأمرُ الثالث بالتركيب القرآني أسلوباً وسوَراً ومطالعَ وخواتيم ممّا يتّصل بطبيعة النصّ القرآني بصفته نصّاً مُلقًى وحيّاً. وقد أفادت الباحثة في هذا الأمر من البروفسورة أنجليكا نويفرث وأعمالها على القرآن، لكنّها قدّمت تحليلاً تركيبيّاً لسورتَين من سوَر القرآن يُعدّ جديداً من نواحٍ عدّة: في معنى الآية، ومعنى المقطع، والعلاقة بين الوحدة الموضوعيّة والوحدة الشعوريّة، والتلاؤم بين اللفظ المفرد وما يعبّر عنه، والأسلوب السرديّ بين صاحب السرد والآخر الحكائيّ والأسلوب الحجاجيّ. والذي أراه أنّ هذه العمليّة المزدوجة في التحليل والتركيب يمكن أن تشكّل نموذجاً تجريبيّاً في قراءة السوَر الوسطى في القرآن (ما بين 40 و120 آية).

يتعلّق الأمر الرابع بما تسمّيه الباحثة "الموتيفات"، وهي ركائز التصوّر أو ما يعبّر عنه الفلاسفة برؤية العالم. وقد صارت هذه المسائل والموضوعات من أساسيّات نظريّة الأدب والنقد الأدبيّ، ويتجلّى ذلك في مفردات أو تعابير مثل: "الرحيل" و"النخلة" و"المرأة" و"الخصوبة" و"الحمْل" و"الشعور" و"اللاشعور" و"الأنوثة" و"الذكورة". والباحثة واعيةٌ أنّ هناك فرقاً أساسيّاً بين ظهور هذه الترميزات والدوافع في الأساطير وظهورها في النصّ المقدّس. ولذلك هناك جدليّة في التركيب لديها تحُول دون استيلاء إحدى النظرات عليها. ومن نماذج ذلك مقارنتُها بين قصّة مريم في الموروثات الكتابيّة القانونيّة وغير القانونيّة والنصّ القرآني في سورتَي مريم وآل عِمران. فهناك أحداثٌ أو وقائع أو رموز متشابهة، لكنّ التركيب مختلف، والتوظيفات مختلفة، والأولويّات مختلفة، والنتائج كذلك. غير أنّ الأساسيّ الإنسانيّ العميق يظلّ واحداً، أو أنّ "الموتيفات" فيها مشتركاتٌ كثيرةٌ.

الأمر الخامس يتعلّق بالفهم القرآني للوقائع الغابرة لدى الأمم وأرباب الديانات (الكتابيّة على الخصوص)، أو كيف تحضُر قصّة مريم في الوعي القرآني والنبويّ. ترى الباحثة – لديها في ذلك شواهد من السرديّة المريميّة بدءاً ونهاية – أنّ القرآن، في أحد استخداماتِه وتوظيفاتِه معاناة مريم مع بني قومها، يقيسُ في ذلك وضعَ النبيّ محمّد (ص) على وضْعها، ويخرجُ من ذلك إلى أنّ النبيّ محمّداً سيخرجُ بتوفيق الله كما خرجت مريم طاهرة الذيل قدسيّة. فالحضور المريميّ في أحد وجوهه هو حضورٌ محمّديّ.

وتبقى حُسْن عبّود في أطروحتها الجادّة والجديدة هذه جامعة بين اعتبار مريم (ع) بوصفها نموذجاً متفرّداً للسيّدة القُدسيّة، ونموذجاً للمرأة بعامّة في فهْم القرآن لها وفهْم علائقها الأنثويّة والجندريّة والإنسانيّة عامّةً.

لقد كانت تجربة رائعة لي خلال السنوات الماضية في الإشراف على أطروحة الدكتورة حُسْن عَبّود، والنقاشات الثريّة والمتحمّسة معها في كلّ تفصيل. وها أنا وقد قرأت الأطروحة المكتملة – ما من عمل كامل، وإنّما العمل المستمرّ والمتطوّر هو الذي يتّجه نحو الكمال – أشعر أنّ هذا العمل الذي نما واستوى على سوقه يمكن أن يشكّل إسهاماً بنّاءً للدراسة الأدبيّة لـ القرآن الكريم وللدراسات القرآنية عامّة.

رضوان السيّد

بيروت، 2010

∞ ∞ ∞ ∞ ∞

الفصل الأوّل

المنهج والمراجع

1. نظرة عامّة

إنّ اختيارَ شخصيّة السيّدة مريم أم السيّد المسيح موضوعاً للدراسة ([29]) إنّما جاء عن وعيٍ منّي للحاجة إلى معرفة الرؤية الشاملة لتمثّلات السيّدة مريم في القرآن الكريم. فمن بداية الدعوة إلى الإسلام إلى نهاية تدشين القراءة النبويّة لـ القرآن، التي تعتبر الفعل الحداثي الإسلامي الأوّل، بتعبير طه عبد الرحمن، كان للنساء دور ولمريم حضور. فإلى جانب مكانة السيدة مريم الكِتابية المسيحيّة (العهد الجديد) والتقويّة الشعبيّة الشعائريّة، تتمتّع مريم بمكانتها الكِتابية الإسلامية (القرآن) والشعائريّة. وعلى وجه الخصوص هي المرأة الوحيدة التي تحمِلُ اسماً وتملِكُ سلطة التسمية، ولديها نصوص (نصّين): نصٌ احتفائي لحدث البشارة على طريق الأنبياء، ونصّ مغلّفٌ بحِجاج كلاميّ (عَقَديّ) يؤكد اصطفاء نسبِها ونسبِ ابنها النبويّ. في هذين النصّين وعلى شكل "ذِكر شعائريّ" وإعادة سرد "قصة الطفولة"، استمرّ حضورُها إلى آخر الخطاب القرآني. وعلى مستوى الروحي واللاوعي الجمعي، تمثّل السيدة مريم الرمز الكوني للحبّ الأمومي الذي استُحضر مبدؤه للاحتفاء بسرّ الخلق وبالولادة بوصف المرأة التي تعيش تجربة الأمومة، وهذه التجربة بمصاف معراج النبوّة. ومريم هي الطريق لفهم مقام السيد المسيح – عليه وعلى أمّه السلام – في القرآن الكريم.

من هنا، تقدّم قصّة خروج مريم وانتباذها قومها – كغيرها من قصص خروج الأنبياء والرسل وانتباذهم أقوامهم – نموذجاً نبويّاً يعكس حالة النبيّ محمّد (ص) مع قومه. ومريمُ هي الحبل الخلاص الذي يربط المسيحيّة بالإسلام، لكونها حملت بـ"الكلمة" من الله، التي أصبحت اسمه عيسى بن مريم تيمّناً بها كما حمل النبيّ محمّد "القرآن". وفي الطبقات التحليليّة كافّة، تصبح هي سبيلنا الوحيد لفهم مكانة السيّد المسيح في الإسلام. غير أنّ دورَها توارى في المنظومة الثقافية الإسلاميّة لقرون، فلم تُقرأ آياتُها في سياقِها الصحيح، أي كخطاب حواريّ شعائريّ وحواري حجاجيّ يخصُّها لذاتِها كما لأمومتِها، بل قُرِئتْ فقط بوصفِها قصّة ولادة السيد المسيح، مع أنّ جوهرَ القصّة هو ثيمةُ خروج مريم وانتباذها لتتلقى البشارة والتكليف لها وقد اتّخّذت قالباً عَقَديّاً شغل كلّ محاور السّرديّة القرآنية.

لذلك هنالك ما يبرّر الدرس الأدبي لتمثّلات مريم في القرآن الكريم، بتعاقب آياتها من النصّ المكيّ إلى المدني، وفي كلّ مكوّناتِها اللغويّة الثقافيّة

والكلاميّة لنصل إلى مستويات الخطاب المختلفة، خصوصاً أنّها الدراسة الأولى من نوعها. فمريمُ بوصفها أمّ السيّد المسيح على وجه الخصوص تصبح رمز الأمومة على وجه العموم، وتُسْتَحضر نصوصُها من الذاكرة المسيحيّة الكتابيّة والشفاهيّة، فيتطوّر حولَها الخطاب من الفترة المكيّة الوسطى إلى بداية الفترة المدنيّة من تاريخ الدعوة إلى الإسلام، لتصبحَ في نهاية الخطاب القرآني النموذج المثاليّ لأمّهات المؤمنين (زوجات النبيّ). في سياق مناقشةٍ لأهمّ المسائل الروحيّة والعَقَديّة المتعلّقة بالبشارة لها بالحمل وبالتكليف إلى صورة المرأة في أهليّتها الدينيّة على أعلى مستوى من الحياة الروحيّة، تنضم مريم إلى جماعة المؤمنين من الأنبياء والصدّيقين.

إنّ أهميّة هذه الدراسة تكمُن في استقراء النصوص القرآنية التي تتعلّق بالسيّدة مريم وفق منحى تحليليّ نصّي أدبي يبدأ بقراءة السورة ويتطوّر في عملية الفهم والتأويل ليصِل إلى الخطاب. وعملية الاستقراء والفهم والتأويل طريقها الاستعانة بالنظريّات الأدبيّة النقديّة التي تساعدُ على الكشف عن الطبقات المتراكمة للشخصيّة المريميّة. فنحنُ إزاء شخصيّة عربية حضورها مسيحيّ وإسلاميّ لالتحامها بالثقافة العربيّة بوجهيها اللغويّ المقروء والمكتوب، وبنظرتِها إلى حضور المرأة الدينيّ وأهليّتـها. فالسؤال الذي يطرح نفسه في كلّ خطوة من تطوّر البحث هو: هل صورة الأنثوي/ الأمومي – عبر صورة أكثر النساء هيبةً في القرآن الكريم – تعكُس صورة قامعة أم محرّرة للمرأة عموماً؟ أم أنّ الأنوثة مُعرَّفة بيولوجيّاً أو علائقيّاً بهذا المهمَّش في النظام الأبوي الرمزيّ، كما تتساءل المحلّلة النفسيّة والألسنيّة والسيميائيّة جوليا كريستيفا؟([30])

تركّز هذه الدراسة على الدرس الأدبيّ للنصوص الرئيسة لقصّة مريم، التي تطوّر الخطاب حولها بين سورتين: السورة التي تبدأ بـ}كهيعص{ وسمّيت باسم "مريم"، وسورة أخرى سمّيت باسم عائِلَتِها "آل عِمران"، واكتفيت في الأخيرة بالآيات الأُوَل (1–63) لكون السورة مدنيّة طويلة مركّبة (200 آية) ولم تنزل في زمن واحد.

كما يرِدُ ذِكرُ مريم في مناسباتٍ أخرى في سورتين مكيّتين أخرَيَين: واحدة لتأكيد أنّها وابنها آية للعالمين (المؤمنون 23)؛ وأخرى لإبراز اسمها في قائمة اثني عشر نبيّاً (الأنبياء 91). ويشار إليها، أيضاً، في آيتَين من الآيات المدنيّة ولكن في اتّجاهين متعاكسين: أحدهما يأتي في سياق ذمٍّ للذين يتّهمونَها في عِفَّتِها (النساء 156)، والآخر في سياق نقد عقائديّ للذين يقولون إنّ الله هو المسيح عيسى بن مريم (النساء 171). ([31]) وهذا السياق الأخير يظهر جليّاً في سورة المائدة: }وَإِذْ قَالَ الله يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ أَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَهَيْنِ مِنْ دُونِ الله{ (المائدة 116).([32]) وفي السورة نفسها،

تُلقّب مريم بـ"الصِّدّيقة" ويُلقَّبُ المسيحُ ابنُ مريم بـ"الرسول"، ويوصفان بأنّهما }كَانَا يَأْكُلَانِ الطَّعَامَ{ (المائدة 75) لتأكيد طبيعتهما البشريّة. وتُطرح مريم في آخر الخطاب القرآني كمثال للاقتداء للذين آمنوا وللمؤمنات: {وَمَرْيَمَ ابْنَتَ عِمْرَانَ الَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُوحِنَا وَصَدَّقَتْ بِكَلِمَاتِ رَبِّهَا وَكُتُبِهِ وَكَانَتْ مِنَ الْقَانِتِينَ} (التحريم 12).

وتسترجع سرديّة مريم في سورة آل عمران سيناريو قصّةَ "طفولة مريم" المعروفة في التقليد الشعبي التقويّ المسيحيّ الأقدم، خاصةً كما وردتْ في منحولات العهد الجديد، بعدما غابت عن الأناجيل الرسميّة، لتعود وتؤكّد حضورها العتيق في تقوى الناس الشعبي، وفي الفنون كالتصوير والشعائر كالتراتيل. لذلك، كان من المنطقيّ والمنهجيّ أيضاً أن أعود إلى هذه النصوص في المصادر المسيحيّة الّتي أثبتت ترسّخ جذورها الكِتابية في تقوى المؤمنين، وأن أتابع في دراسة تمثّلات الشخصيّة المريميّة ذات القيمة الروحيّة الشعائريّة عند المسيحين من "أهل الكتاب" على اختلاف كنائسهم إلى اليوم. فهذه العودة تسمح بقراءة تناصّيّة تسعى إلى تقدير إرث الأمّومة التي تتوالد بها النصوص من ثقافة إلى أخرى في الخطاب الدينيّ، لتأويل اللفظ والمعنى الأصل والخطاب في قصّة مريم القرآنية.

2. منهج الدراسة

دارت قراءاتُ النصّ القرآني عبر التاريخ بين التفسير والتأويل، والأوّل يرتبط بمنهج النقل والرواية، بينما الثاني يرتبط على نحو رئيسي بمنهج الاستقراء والدراية.([33])

أمّا منهج النقل والرواية، فيتعلّق بالعلماء الذين كانوا أقرب إلى النصّ من القارئ المعاصر، فاجتهدوا في قراءة القرآن والاستجابة له كلٌّ من منطلقه العلميّ المتخصّص وفق الظروف التاريخيّة لفعل القراءة. وأهل القراءة النقليّة ناقشوا اختلافات ألفاظ القرآن، وبيّنوا معاني الكلمات التي صعبت حتّى على المسلمين الأوائل، ورجّحوا بعض المعاني دون الأخرى مع الاستشهاد اللغويّ، ورجعوا في المصطلحات القرآنية والأدوات البيانيّة إلى الشعر العربيّ ما قبل الإسلاميّ.

وأمّا منهج الدّراية والتأويل،([34]) فقد قام على استقراء النصّ في كلّ زمن بأدواته وإجراءاته المنهجيّة ومفاهيمه الجدليّة الراهنة، مع الاستفادة من النظريّات النقديّة الأدبيّة التي شغّلت التفكير في زمنها لإنتاج تفاعل جديد مع النصّ وفق القضايا الهادفة.

ومن الملامح المنهجيّة بين التفسير والتأويل إعتماد المفسّر على تتابع الآيات كما هي في السورة، فيفسّر الآيةَ أو جزءاً منها في الأغلب كوحدة ذَرّيّة

منسلخة عن سياقها الكلّيّ. وهي طريقة توقع في فخّ التفتيت، أي اللجوء إلى العناصر البسيطة الكثيرة مستلّة من سياقها العامّ في خطاب السورة، وهو ما يضيّع فرصة دراسة خطاب السّورة وعلاقته بالسياق الزمنيّ للتنزيل.

وقد قدّمتُ في بحثي نماذج من المفسّرين القدماء والمحدَثين قصد مطالعة استجابتهم التفسيريّة والتأويليّة لبعض المسائل الشائكة حول السِّمات المريميّة النبويّة، وللبحث عن مدى تأثّر فعل التدبّر بالمصفوفات الثقافيّة والحضاريّة في زمنه.

وبوصفي أيضاً قارئةً لـ القرآن، اخترتُ منهجيّتي لتحقيق استجابة تفاعليّة معه. ولذلك، فما أفعله هو قراءة جديدة لسورة مريم وسورة آل عِمران أُحاذِرُ فيها من المنهج التفتيتيّ، وأستَبْدِلهِ بالتقسيم وفق الوحدات الأدبيّة الحواريّة المنسجمة بينها بنيويّاً وموضوعيّاً. وهذا ما سيولي انتباهنا إلى خِطاب السورة لأميّز بين صوت صاحب الخطاب الأصل وصوت صاحبة الحكاية المتضمَّنة في السّرد، باعتبار أنّ الخطاب مرحلة من مراحل تطوّر الخطابات القرآنية والظروف المستجدة في سيرورة التواصلية بين صاحب البلاغ والمجتمع المتلقي للدعوة. وقد تبنّيتُ في قراءتي هذه المنحى الأدبيّ التأويليّ بغرض الكشف عن موقع السرديّة الكبرى لمريم بين السرديّات الأخرى في القرآن الكريم. وتطلّب منّي ذلك فحص النوع الأدبيّ للسورة في إطار نصوص أدبيّة كِتابيّة مماثلة. ([35]) ومقاربتنا هذه إنّما تهدف إلى فهم تقريبيّ للنصوص المترابطة منطقيّاً سواء البيّن ترابطها في ظاهر النّصّ أو الكامن في باطنه.

والتأويليّةُ في نظري هي مغزًى تحليليّ بحدّ ذاتِه أكثر من كونِه إجراءاتٍ تقنيّة تتقيّد بمدرسة نقديّة معيّنة تمنعُ من الانفتاح على آفاق إجرائيّة تأويليّة أخرى. ([36]) ولذلك أدواتُها في بحثي تستنِدُ إلى مجموعة من المقارباتِ النقديّة الأدبيّة للتأويل تفتحُ النصّ على فهم طبقاتِه الشعائريّة والسرديّة لنصل من ثمّة إلى الخطاب والمقصد. ومن هذه النظريّات نظريّة الشّكل الأدبيّ التي تسعى إلى فهم بنية النصّ وتركيبه، والنظرية الأسلوبيّة التي تبحث في الملامح اللغويّة والبلاغيّة التي تصنع معنى النصّ، والنظريّة السّرديّة للحكاية الشفهيّة التي تلتقط الحوافز الأدبية (موتيفات) التي تربط خيط السّرد باستكشاف إشارات النصّ إلى ملامح دينيّة ورمزيّة واجتماعيّة. أمّا نظرية التناصّ أو تداخل النصوص الأدبية، فتسمح بتتبّع تطوّر السّرديّة داخل المنظومة الدينيّة القرآنية بمكيّه ومدنيّه من جهة، وتكشف عن ملامح التواقف والتغاير لسرديّة مريم بين القرآن والنصوص الإنجيليّة من جهة أخرى. أمّا نظريّة القراءة على الاستجابة ونظريّة جماليات التلقّي، ([37]) فتندرج ضمن تلقّي القرآنِ من قبل القرّاء أو المفسرين الذين تلقّوه واستقبلوه أو قرؤوه تفسيراً وتأويلاً، وتناولتْه أدبيّات التفسير في سورتي مريم وآل عمران على وجه الخصوص. وأسعى

في بحثي هذا إلى فهم النصّ لا بوصفه شبكة لغويّة وسرديّة فحسب ولكن أيضاً بوصفه شبكة ثقافيّة مجتمعيّة، ولذلك كانت نظريّة القراءة على الاستجابة المفتاح لبحث قضيّة مهمّة هي تلقّي المفسّرين الكلاسيكيين والمُحْدَثين مسألة عَقَديّة تتعلق بـ"نبوّة" مريم.

وكنت كلّما توغّلتُ في البحث أكثر، كان النصّ يتكوثر أمامي منفتحاً على مقاربات قرائيّة تؤول بالنّهاية إلى فتح أفق التأويل على مناهج نقديّة أدبيّة متنوّعة. ولذلك استدعت المنهجيّةُ أدواتِها المعرفيّة شيئاً فشيئاً من داخِل عمليّة القراءة والفهم التي عوّلت على مفاتيحَ أدبيّة تأويليّة بغرض فهم وتأويل الخصائص الشكليّة والأسلوبيّة والسرديّة للوحدات الأدبيّة مع استعادة قصّة مريم بوصفها قصصاً نبويّاً وحدثاً تواصليّاً بين صاحب البلاغ والمجتمع المتلقّي للرسالة.

وقد تبنّيتُ في قراءة الآيات في سورة مريم الشعائريّة الوحدة (الكولون)، وأعني بها أصغر وحدة لغويّة من حيث الصوت. وهذه القراءة من تدبّر رؤية أنجيليكا نويفرث للسورة المكيّة، إذ استعانت بالتحليل "الكولومتري" الذي كان سائداً عند اليونان في الإنشاد الدينيّ.([38]) وتعتمد مساهمة نويفرث في الدراسات القرآنية على مقاربتها القرآن الكريم كمجموعة نصوص للتلاوة تعود إلى مسار تواصليّ بين نبيّ ناطق ذي شخصيّة كاريزميّة مؤثّرة، وجمهور متلقٍّ مؤمن به أو غير مؤمن.([39])

وفي الدرس القرآني العربي الحديث، يُعدّ أمين الخولي (ت. 1966) مؤسس مدرسة التفسير الأدبي للنصّ القرآني، وكما يؤكد: "المقصد الأسبق والغرض الأبعد هو النظر في القرآن من حيث هو كتابُ العربيّةُ الأكبر وأثرُها الأدبيّ الأعظم فهو الكتابُ الذي أخلدَ العربيةَ".([40])وقد حدّد الخولي قواعدَ المنهجَ الأدبيّ في "مادة التفسير" في الموسوعة الإسلاميّة،([41]) وأجرت د. عائشة عبد الرحمن (ت. 1998) دراسة تطبيقيّة لهذه القواعد في التفسير البياني للقرآن الكريم (1967) وتعدّ دراستها لمجموعة من السور المكيّة تجديديّة.([42]) وتواصل نصر حامد أبو زيد (ت. 2010) مع هذا الخطّ الرائد في بلورة مفهوم للنص من داخل علوم القرآن التقليديّة محاولاً إجراء قراءة حديثة لهذه العلوم، وفي سياق تطوّر النظريّة الأدبيّة وعلم النصوص في كتابه مفهوم النصّ: دراسة في علوم القرآن (1990).([43])

في الدّرس القرآني الغربيّ الحديث، تُعَدُّ مقالتا ألفورد والش عن "السورة" ([44]) وأنجيليكا نويفرث عن "السورة"([45])بداية جيّدة لمنهج القراءة الأدبيّة للسورة القرآنية، وتعزّز نويفرث هذا المنهج في معظم أعمالها، وقد أنتجت في ذلك مجهوداً علميّاً كبيراً أَثْرَتْ به المكتبة القرآنية، وقد صدر لها أخيراً

بالألمانيّة كتبٌ حول مكّيّ القرآن المتقدّم، ومكّيّه المتوسّط، ومكّيّه المتأخّر، وننتظر أن تُصدِر المدنيّ منه قريباً.

انطلقتُ في دراسة عناصر السرد القصصيّ من إمكانيّة تطبيق النظريّات السرديّة الحديثة على الفنّ السرديّ القصصيّ القرآني.([46]) ولأنّ قصّة مريم شعائريّة (ذِكر)، أيْ ذات طبيعة شبه شعريّة تعبّدية، اخترتُ أداوت أدبيّة تقوم على استكشاف الحوافز الأدبيّة الرئيسية "الموتيفات"، التي هي مكمن نظريّة فلاديمير بروب لتحليل الحكاية الشعبيّة، مع فارق أنّني لم أرَ أنّ قصّة مريم "حكاية شعبيّة" خالية من البعد التاريخيّ.([47]) وقد ساعدني ذلك على الإمساك بالخيط الإجرائيّ بين الحوافز "الموتيفات" القرآنية وحوافز "موتيفات" مماثلة في القصص البيبليّة والإنجيليّة وحتى غيرها ممّا كان شائعاً في ثقافات الشرق العريق وحضاراته. وهذا ما أسّس للحوار بين النّصوص المقدّسة من جهة، وباباً لبحث مدى التثاقف واتجاه الحوار بين الذكر والترانيم والقصص.([48])

كما أفدتُ في التحليل السرديّ من رؤية كارل غوستاف يونغ حول النماذج البدئيّة (الأرخيتايب)، وهي أنساق عميقة في اللاوعي الجمعي. وتحليلُه للنموذج البدئيّ لـ"الأمّ" (أرخيتايب الأمّ) منح لأدواتي عمقاً في تلمّس ما يتعلّق بالأموميّ على مستوى باطن النصّ وتمثّلاته بين القصيدة والقرآن.([49])

كما أفادني التعرّض لقصص الشخصيّات القرآنية التي تحيل إلى شخصيّات مسيحيّة (كأهل الكهف مثلاً)، والتي تظهَر تساوُقاً مع قصص الشخصيّات الكِتابية الأخرى (كزكريّا ويحيى وعيسى). واستدعى ذلك قراءة جميع الشخصيّات القرآنية النِسائيّة النموذجية لموضَعة قصّة مريم وقراءتها في سياقها الصحيح، ومن ضمن الشخصيات النسائيّة البيبليّة من أمّهات الأنبياء اللواتي جاء ذكرهن عابراً، إلى جانب الشخصيات النسائيّة الحِجازيّة المعاصرة والقريبة من بيت النبوّة "نبوّة محمّد" خاصةً من لقِّبن بـ"أمّهات المؤمنين".

وأحالنا التحليل السّرديّ إلى قضايا تتعلّق بالنقد الأدبيّ النِسْويّ ويكشف عنه البناء اللغويّ والأسلوبيّ والسرديّ الذي يؤنّث العلاقة بين الجنسين، ومعيار "الجندر" للتحليل. والنظر من منظور هذا الخطاب النقديّ في سورة مريم نَجَمَ عنه الإضاءة على جوهر الأنوثة في الحمل والمخاض بوصفه فعلاً طبيعيّاً، وحوّل القراءة السرديّة إلى الارتقاء بهذا الفعل الطبيعيّ إلى كونه معراجاً نبويّاً. فمكابدة مريم في فعل المخاض والولادة والصراع مع قومها لا تقلّ أهميّة على المستوى الرمزيّ من مكابدات الأنبياء عامّة ومن مكابدات النبيّ محمّد (ص) في دعوته.

ويحذِّرُ المنهج النقديّ التي أتبنّاه من الوقوف عند التفاسير التي تؤوّل سرديّة مريم خارج سياق الحكاية الأصليّة (المسيحيّة) والخطاب القرآني في الفترة

المكّيّة الوسطى، تلك الفترة التي تسمّى فترة "الرحمن" لتبادل اسم الله – تعالى – مع اسم "الرحمن"، وبوصف السردية إعادة قراءة للشخصيّات المسيحيّة المستحضرة من هذا الحيّز في الثقافة الدينّية. فمثلاً الوقوف عند التفسير التقليديّ لآية }وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنْثَى{ (آل عمران 36) في قصة "طفولة مريم" يضع الجنسين في علاقة تفاضليّة، إذا قرأت خارج سياق خطاب السرد والمتن الحكائي المحدّد في زمن النذر وفق قصة "طفولة مريم" في إنجيل يعقوب التمهيدي من منحولات العهد الجديد. ([50])

وهذا الأمر يثير السؤال الأساسيّ حول أهميّة سياق السورة وإعادة تشكّله في سياقات أخرى وطبيعة التحيّز الجندريّ (الموقف الثقافي–الاجتماعي من الجنسين) الذي يواجهه الخطاب القرآني سواءٌ كان هذا التحيّز في الشأن العامّ أو في المساحة الدينيّة المعلنة. بمعنى هل قبول مريم في المحراب وهو قدس الأقداس (الهيكل) يعكس مقبوليّة تولّي المرأة المسلمة هرم السّلطة الروحيّة أو واحدة من أعلى وأخصّ مسؤوليّاتها؟ وما معنى دخول مريم الهيكل لاهوتيّاً؟

كما يبرز، هنا، سؤالٌ حول المساواة بين الذكر والأنثى في منح المجال الفكري والإبداعيّ والشعائري وغيرها ممّا يحتاجه الإنسان لحمل التكليف. فنجد صورة بديعة للتساوي الجندريّ في التكليف، وذلك حين تؤمر مريم على التقدير بـ"هزّ بجذع النخلة" إليها لإطعام نفسها بنفسها.

بالإضافة إلى ذلك، في رحلة مريم إلى المكان القصيّ، تقابل صورةُ خصوبتها صورةَ خصوبة الأرض، وهذا يثير التساؤل حول ما إذا كانت الصفات الأنثويّة عناصر بيولوجيّة فقط. وهذه المسألة كانت ولا تزال مدار نقاش بين فريقَين من الباحثات منذ زمن، فريقٌ يقول بالجوهريّ الذي في المرأة ويتبنّى أنّ الأنوثة تسكن في الجسد، وفريق القائلات بالبناء الثقافيّ الذي فيها يرى أنّ الأنوثة مركّب اجتماعيّ يمكن فصله عن الجسد.([51]) ومن المثير للانتباه أنّ الموقفَين يولّدان نقاشات مثمرة تفيد في تمكين النساء في قضايا عدّة.([52])

3. المراجع

إنّ القرآن ذو طبيعة شفهيّة تتصّل بشعائريّته، أي بكون تلاوته بحدّ ذاتها عبادة، بالإضافة إلى أنّها حاضرة بقوّة في أنواع عبادات أخرى كالصلاة والدعاء والحجّ. فقد أكّد الخطاب القرآني مراراً طبيعتِه التعبّديّة والشعائريّة في قوله تعالى {وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ } (الأعراف 204)؛ { سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنْسَى} (الأعلى 6) ؛ {وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلاً } (المزّمل 4). ([53])

ومعنى الترتيل كما يقول محمّد أبو زهرة "ليس مجرّد القراءة، وإنّما الترتيل قراءة منغّمة تنغيماً يظهر التناسق في الحروف والجمل والآيات ويكشف معانيها، ونغماتها، وتلك هي موسيقا القرآن". محمّد أبو زهرة، المعجزة الكبرى للقرآن (القاهرة، 1970)، ص. 326.

ولذلك كان لزاماً أن نستندَ في قراءتِنا هذه أيضاً إلى الفنون التي طوّرها التراثُ الإسلاميّ والمتعلّقة بالأداء، ولاسيّما "علم الوقف والابتداء" الذي عدنا فيه إلى مصادر ومراجع عدّة،([54]) ومنها من دراسة أنجيليكا نويفرث استقيتُ مسألة التقطيع الكولومتريّ الذي وجدت أنه يُبرز الحواريّة السرديّة وكذلك البلاغة الصوتيّة.

كما كان لا بدّ من العودة إلى مصادر علوم القرآن لأنّ القراءة التأويليّة تتشبّع من المادّة المطروحة في هذا العلم دون أن تقتصر عليها، مع الاستعانة في ذلك بالتفاسير الإسلاميّة التي تشمل في ثناياها قراءةً ذات منحى لغويّ ونحوي لـ القرآن أو مصادر ذات الإحالات الشعريةّ من الشعر ما قبل الإسلاميّ لاستكناه الملامح التأويلية لسرديّة مريم.

كما أفدْتُ من المراجع الحديثة التي اعتنت بالدراسات القرآنية، وبالأخصّ المراجع الألمانيّة لاهتمامها الفيلولوجيّ العتيق والمؤسَّس بـالقرآن،([55]) مع التنويه بالفائدة المرجعيّة التي استقيتُها من نورثروب فراي حول "التايبولوجيا"، أيْ علم الأنواع والنماذج.([56])

ولأنّ موضوعنا هو السيدة مريم أمّ المسيح أيْ تمثّلات مريم ذات الطبقات المتعدّدة والمتطوّرة داخل الخطاب، فعلينا بالدرجة الأولى أن نقرأ أناجيل العهد الجديد ومنحولاته على حدّ سواء، والمعاجم اللاهوتيّة والتأويليّة لمعانيها، خصوصاً أنّ القرآن الكريم يؤكّد الأصل الواحد لـالتوراة والإنجيل (الأناجيل) والقرآن (آل عمران 7)، ويسمّي هذا الأصل "أمّ الكتاب". ([57])وهذه التمثّلات المسيحيّة الكِتابيّة المتعلّقة بمريم بعضُها معروفٌ في الأناجيل الأربعة العهد الجديد خاصة إنجيلَي لوقا ومتّى، وبعضُها موجود في أناجيل "طفولة مريم" المسمّاة "منحولات العهد الجديد" خاصة إنجيل يعقوب التمهيدي منذ القرن الثاني ميلادي.

وبخصوص أدبيّات الفنّ القصصيّ في القرآن، فرغم أنه لا تشيع مقاربة النصّ القرآني من جهة فنّيّته القصّيّة، فإنّ الباحثين المسلمين المعاصرين قد ساهموا فعليّاً في إغناء هذا الفنّ. نذكر على سبيل المثال سيّد قطب صاحب تفسير في ظلال القرآن، الذي كان له حسّ نقديّ أدبيّ نتج عنه تأليفه في التصوير الفنّيّ في القرآن (1950) ([58]) والنقد الأدبيّ: أصوله ومناهجه. ([59]) كما عالج محمد أحمد خلف الله القصّة القرآنية وجانبها الأسطوريّ عام

1925. ([60]) وهو تلميذ الشيخ أمين الخولي الذي أدخل الدراسات الأدبيّة لـ القرآن الكريم إلى جامعة فؤاد الأوّل (اسم جامعة القاهرة سابقاً) ودفعها إلى الأمام. وقد كتب ثروت أباظة في السرد القصصيّ في القرآن الكريم، ([61]) كما كتب سليمان الطراونة في المقاربة النصّيّة الأدبيّة للقصّة القرآنية. ([62]) أمّا الجانب السيكولوجيّ في القصّة القرآنية، فقد درسه التهامي نقرة في سيكولوجيّة القصّ في القرآن. ([63])

ومجموع هذه الدراسات ساهم كثيراً في الإضاءة على الميزات الفنّيّة للقصّة القرآنية، لكنّ هذا الجهد لم يستثمر الدّراسات السابقة حول الميزات والفنّ القصصيّ ما قبل الإسلاميّ أو الفنّ القصصيّ في الكتاب المقدس عموماً. ولا يبدو أنّ هؤلاء العلماء اهتمّوا بتقصّي أثر شخصيّة قرآنيّة كتابيّة محدّدة في كلّ الآيات القرآنية، باستثناء يوسف (ع) الذي تعدّ قصّته الأطول في سياق سورة واحدة حملت اسمه. فقد أجريت دراسات عدة لتقارن بين قصّة يوسف القرآنية وقصّة يوسف التوراتيّة في العهد القديم. ([64]) وتقدّم إلينا هذه الدراسات نظريّات أدبيّة لتأسيس مناهج حديثة لفهم آليّات السرد والحوار وجماليّات التلقّي بين النصّ القرآني والنصوص الكتابيّة السابقة.

وقد جاء الكتاب الذي حرّره عيسى بُلاطة بعنوان الأشكال الأدبيّة لمعاني القرآن الدينيّة (2002) ([65]) ليقدّم مساهمة بارزة من هذا الجانب، وهذا بالنّظر إلى الدراسات المحكَمة التي تضمّنها. ومن هذه الدراسات مقالة مايكل سالز حول "الروح والجندر والتناصّ الشفهيّ في السور الترنيميّة." ([66]) لكن يبقى الجانب البيانيّ وعلاقته ببنية السّرد من القصّة القرآنية غائباً عن اهتمام الباحثين، وهو ما حاولتُ إلقاء بعض الضوء عليه في هذا الطّرح.

ومن جهة أخرى، برز الاهتمام بمكانة مريم في القرآن الكريم في الغرب تفعيلاً للحوار بين الأديان. ([67]) فساهم لويس ماسينيون، الأب الروحيّ لـ"الحوار المسيحيّ–الإسلاميّ"، على نحو جوهريّ في الاهتمام الرسميّ وغير الرسميّ بمريم في الإسلام. ([68]) كما اهتمّت جاين ماكّولِف، المحرّرة الرئيسية لـ"موسوعة القرآن الكريم"، ([69]) بمقارنة مريم بالسيّدة فاطمة الزهراء في التراث الأدبيّ الشيعيّ. ([70]) واشتركت جاين سميث وإيفون حدّاد في مقالة عن العذراء مريم في التقليد الإسلاميّ، حيث أشارتا إلى الحاجة الملحّة لإجراء دراسات إثنوغرافيّة ترصد تفاعل المجتمعات النسائيّة مع مريم بوصفها رمزاً أموميّاً دينيّاً عبر الشعائر. ([71])

أما آن ماري شيمِل، فأضاءت على تكريم المتصوّفة للسيّدة مريم. ففي التصوّف الإسلاميّ، تتجلّى مريم بوصفها رمز القِيَم الروحيّة العالية ونموذج "الزّهد في الاهتمامات الدنيويّة" ([72]). كما اهتمّت باربرة شتووسر بالسيّدة مريم فأفردت لها فصلاً خاصّاً في كتابها استغرق سنة كاملة للإعداد له. ([73]) واستجلب اللاهوت المريميّ اهتمام الأب نيل روبنسون. ([74]) لكن الدراسة المشوقة، مريم المسلمة (2008)، جاءت من أستاذ تاريخ الديانات ميشيل دوس الذي اشتغل على تأويل روايتَي البشارة (إلى مريم) بين فضاء البريّة (الصحراء) وفضاء المحراب (المعبد)، وهما موضعان روحيان أكثر منهما طبوغرافيان، ولهما مغزى كبير. وكما يقول دوس، يمثّلان في الأولى "درب الفورية" وفي الثانية "درب التأملات"، والنبوءة من جانب (البشارة في سورة مريم) والمؤسسة الدينية من جانب آخر (البشارة في سورة آل عمران). ([75])

في ما يتعلّق بالمراجع التي تُعنى بالنّقد ذي التوجّه النِسْويّ، بينما كانت العالمات المسيحيّات يقدمن إلى مريم تفعيليّة للربط بين المسيحيّة والإسلام، بدأت العالمات المسلمات تطوير منحى فكريّ جديد تحت إطار "النِسْويّة الإسلاميّة" لإعادة قراءة النصوص الدينية من القرآن والحديث، لربط الأحكام الفقهية الجزئية بالمبادئ الإسلاميّة الكليّة وبمقاصد الشريعة، ولنقد التراث الإسلامي المتحيّز ضد المرأة وحقوقها الإنسانية. هذا الجهد يصبّ في التحديّات الثقافيّة وفي الحاجة إلى تغيير أنماط الفكر الذكوري التقليدي وإحلال أنماط ثقافيّة جديدة لأن الأصل في الإسلام هو المساواة. ([76])

وبنظرة أكثر عمقاً، شهدتْ أدبيّاتُ الدّرس العربيّ حول مريم وثبةً في العقد الأخير، وذلك من جهة الاهتمام بمريم القرآنية بوصفها نموذجاً نِسائيّاً مثاليّاً. فخصّصت أسماء المرابط مساحةً بحثيّة لدراسة السيّدة مريم من جانب البعد الروحيّ لها، وإن لم تتطرّق إلى البعد العقائديّ والحِجاجيّ في قصتها، لكن المرابط فتحتْ باباً لتأويل الصراع بين "النماذج النسائيّة" القرآنية، ومن بينها مريم، بقراءة واقع صراع النساء المسلمات المغربيّات المهاجرات في فرنسا في ضوء هذه النماذج. وهذه القراءة التحريريّة والمتحرّية لمقاصد الخطاب القرآني تبدو الأكثر إنسانيّةً لمقاربة النموذج النسائيّ المثاليّ. ([77])

وقد ساهمت هذه التأويلات إلى حدٍّ ما في فهم رسالة المساواة الأخلاقيّة والروحية بين الرجال والنساء في القرآن الكريم. ([78]) وقبل أسماء المرابط حاضرت أستاذة الدراسات القرآنية الراحلة بنت الشاطئ (عائشة عبد الرحمن) (ت. 1998) في المفهوم الإسلامي لتحرير المرأة، ونشرت سلسلة من الكتب حول تراجم نساء النبيّ وأمّه وشخصيّات نسائيّة فعالة كانت لها

مساهماتها السياسيّة في فجر الإسلام. (79) لكنّ بنت الشاطئ لم تُعِر الشخصيّة المريميّة اهتمامَها. وفي المقابل، لا يمكن الإغفال عن أعمال السوسيولوجيّة المغربيّة فاطمة المرنيسي (ت. 2005)، خاصة في استخدامها منهجية "علم الجرح والتعديل" لنقد الأحاديث النبويّة الأحاديّة الضعيفة والمتحيّزة ضدّ المرأة، ولأول مرة لمصلحة التحريّ عن حقوق المرأة السياسيّة في التاريخ الإسلامي. (80) لكن المرنيسي لم تهتم بالكشف عن سرّ اختفاء السيدة مريم من الأحاديث النبويّة الصحيحة.

في هذا العمل، أقوم للمرة الأولى على دراسة تأويليّة من النصّ (المريمي) إلى الخطاب (القرآني) باعتبار مريم النموذج النسائي النبويّ الذي حظي بقدر كبير من الاهتمام، وأننا نساهم في الفعل الحداثي الإسلامي الثاني لدى جمهور يتطوّر ويتمتّع بثقافة عالميّة ويسعى إلى قراءة الإسلام بصورة اليوم.

∞ ∞ ∞ ∞ ∞

الفصل الثاني

سورة مريم: شكل الوحدات الأدبيّة

في بداية كلّ سورة في النّسخة المِصريّة الرّسميّة للمصحف القرآني، ([81]) نجد اسم السّورة وعدد الآيات ومكان نزولها (مكّة أو المدينة)، وموقع السّورة في التّرتيب العثمانيّ. ([82]) وحسب تقسيم تيودور نولدكه للسُّور المكّيّة، ([83]) فإن سورة مريم ترتبط في زمن التّنزيل بالمرحلة المكّية الوسطى، ([84]) وتندرج حسب التّرتيب العثمانيّ بين سورة الكهف (18) وسورة طه (20) وسورة الأنبياء (21). ([85])

ويشير جلال الدّين السّيوطيّ، وفق رواية ابن مسعود عن النبيّ محمّد (ص)، إلى أنّ سورة بني إسرائيل (17) وسورة الكهف (18) وسورة مريم (19) وسورة طه (20) وسورة الأنبياء (21) هي من السُّور الأولى التي نزلت دفعةً واحدة، وبعبارة الحديث هي "العِتاق الأُوَل وهنّ من تلادي"، فذكر ابن مسعود أنّها نزلت نسقيّاً كما استقرّ ترتيبُها. ([86]) أمّا البسملة في بداية كلّ سورة كما في القرآن الكريم كلّه ما عدا سورة التوبة، فهي فقط علامة على مطلع كلّ سورة.

أمّا الأحرف المقطّعة في فواتح السُّور، فهي الأحرف التي تُفتتح بها أكثر السُّور المكّيّة وبعض المدنيّة. ويكون بعضها حرفاً نحو "ق"، أو مجموعة أحرف مثل: "يس"، "ألف لام ميم"، "ألف لام راء"، "طاء سين ميم"، ويتبعُها ذكرُ القرآن أو الكتاب أو الذّكر الحكيم. أمّا الأحرف المقطّعة في سورة مريم، وهي كاف هاء ياء عين صاد (كهيعص)، فهي غير ملحَقة بأيّ صيغة لذِكر القرآن أو التّنزيل. ([87])

و"الفواصل" في هذه السّورة، تحديداً، هي الأحرف الموحّدة في أواخر الآيات. وتأتي، هنا، موزّعةً على نمطَين: 1) الياء المشدّدة منتهية بهمزة ومدّ "إيّا" وهو ما يناسب النّسق السّرديّ في الجزء الأوّل من السّورة ويحافظ على فاصلة اسم زكريّا، بالإضافة إلى ورود النون والميم اللتين تظهران في آيات التعقيب، 2) الدال المشدّدة المدّيّة في اللّهجة الحِجاجيّة الرصينة التي عبّر عنها الجزء الثاني من السّورة. وتعتبر الياء المشدّدة الغالبة في هذا الجزء فاصلة نادرة في القرآن الكريم، وقد أتتْ هنا متحرّكةً مدّيّة، وهو ما يجعلها من أكثر الفواصل صعوبة عند الوقف، خلاف المدّ العارض للسكون كما في "مستقيم".

سنجري في معرض هذا الفصل تحليلاً استقرائيّاً وأدبيّاً للوحدات السرديّة في سورة مريم. وسيهتم هذا التحليل بطبيعة الوحدات التي سيقت للتلاوة الشفاهيّة خاصّة عبر أربعة أجزاء. في الجزء الأوّل، سنقدّم عرضاً للسورة بوصفها سلسلة متعاقبة لوحدات الآيات التي نستطيع تمييزها شكلاً وموضوعاً، وسنشير إلى الفواصل التي تشكّل علامة ربطٍ وفصلٍ بين الآيات والوحدات المستقلّة. وسنقوم في الجزء الثاني على شرح وفحص العلاقة والترابط بين القسم السّرديّ والقسم الحجاجيّ. وفي الجزء الثالث، سنناقش صياغة الشكل في وحداتِ السورة، وخصائصَ الموضوع، والنوعَ الأدبيّ للوحدة السرديّة الصغيرة وللسورة ككلّ. أمّا الجزء الرابع والأخير، فسنفحص فيه عناصر الوحدة العضويّة من حيث ترابطها المنطقي (التجانس) في جزأي السورة السرديّ والحِجاجيّ، قصد تقصّي شكل بناء السورة وتماسك وحداتها ووظيفتها ككلّ.

1. عرض السورة على شكل وحدات

إنّ عرض سورة مريم بوصفها مجموعة وحدات له غرضان هما: قراءة النّصّ السرديّ (الذكر) من حيث هو خطاب، والكشف عن بنية الوحدات البلاغيّة وبِناء آياتها فيه.

تبنّيت التقسيم الكولومتري الذي اعتمده البحث الغربيّ وشغّلتْه أنجليكا نويفرث على سور القرآن، بتقسيم الآية إلى جمل قصيرة تسمّى "كولون" أي الوحدة الصغيرة للكلام التي تكتسب شكلاً مستقلّاً عمّا قبلها وعمّا بعدها، ولـ"الكولون" الأخير أهميّة خاصّة. ويرى "التحليل الكولومتري" أنّ وحدة الكلام هي الجملة، سواءٌ في الجمل القصيرة التي تشكّل وحدات موزونة، أو الجمل المتكوّنة من أجزاء طويلة منقسمة إلى أكثر من وحدة موزونة، وعندئذ تصبح "الكولونات" أكثر من الجمل بالمعنى الشّكليّ والوظيفيّ.

لقد حذت نويفرث في هذا المنهج حذْوَ إدوارد نوردن في تحليله النصوص الشعائريّة اليونانية واللاتينيّة. وفي هذه النصوص، اعتنى المنشدون اليونان بالحفاظ على قصر الوحدات لإنشادها في نَفَس واحد وبصوت عالٍ، حتّى لا يضطرّهم انقطاع النّفس إلى التوقّف. ولعلّ نويفرث اختارت هذا المنهج التقطيعيّ لعلاقته بأطروحتها حول بنائيّة القرآن التي تقوم على الشّكل الكولومتريّ لكونه نصّاً ترتيليّاً بطبيعته الشفهيّة. وفق نويفرث، "التقسيم الكولومتري" ليس بالضبط كقاعدة "الوقف والابتداء" التي تقسم السّياق الأدائيّ الشّفهيّ إلى أنواع من الجمل التي تتّصف باستقلالها أو اعتمادها في تركيب الجمل ومعانيها على ما يسبق الآية أو ما يلحق بها من الآيات. فـ"التقسيم الكولومتري" لا يسعى وراء درجات استكمال المعنى كما يفعل

التجويد حين يجعل الوقف تامّاً أو حسناً أو كافياً أو ممنوعاً، ([88]) بل ما يعنيه هو أقلّ مستوى للمعنى في أقلّ وحدة صوتيّة.

تتّصف آيات سورة مريم كما سنرى، بأسلوب شبه شعريّ، ([89]) وفي شكل بنائها تنقسم من 2 إلى 4 "كولونات" لتنتهي، في الغالب الأعمّ، إلى مشاهد فواصلها هي ياء مشدّدة ممدودة (إيّا).

سيلاحظ القارئ خطوطاً صغيرة سوداء وُضِعت بين الوحدات المشهديّة للفصل بينها. كما سيلاحظ خطوطَا مقطّعة سوداء تشير إلى نهاية سرديّة وبداية سردية تالية أو إلى التعليق بعد نهاية المتن الحكائيّ، وتحديد الآيات المدنيّة المضافة. ([90]) وسنولي أمر الفاصلة في أواخر الآيات عناية خاصّة، لأنّ الصّبغة الصّوتيّة تمنح السّورة قيمة وظيفة أدائيّة خاصّة. وتقع أهمّيّة الفاصلة في قدرتها على عزل الوحدات عن بعضها، وعلى الكشف صوتيّاً عن الوحدات المترابطة أو غير المترابطة في موضوع الآيات ومشهديّتها.

وتالياً سنستعرض التّقطيع الكولومتري للسّورة:

بِسْمِ الله الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

– الطريحة: القِسم القصصيّ (الذِكر)

1) سرديّة زكريّا (14 آية)

1 كهيعص

2 ذِكْرُ رَحْمَةِ رَبِّكَ عَبْدَهُ زَكَرِيّا

---

3 إِذْ نادَى رَبَّهُ نِداءً خَفِيًّا

4 قَالَ: رَبِّ

إِنِّي وَهَنَ العَظْمُ مِنِّي

واشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا

ولَمْ أَكُنْ بِدُعائِكَ رَبِّ شَقِيًّا

5 وإِنِّي خِفْتُ المَوَالِيَ مِنْ وَرَائِي

وَكَانَتِ امْرَأَتِي عَاقِرًا

فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا

6 يَرِثُنِي وَيَرِثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ
وَاجْعَلْهُ رَبِّ رَضِيًّا

---

7 يَا زَكَرِيَّا:
إِنَّا نُبَشِّرُكَ بِغُلامٍ اسْمُهُ يَحْيَى
لَمْ نَجْعَلْ لَهُ مِنْ قَبْلُ سَمِيًّا
8 قالَ: رَبِّ
أَنّى يَكونُ لِي غُلامٌ
وَكَانَتِ امْرَأَتِي عَاقِرًا
وَقَدْ بَلَغْتُ مِنَ الْكِبَرِ عِتِيًّا
9 قَالَ: كَذَلِكَ قالَ رَبُّكَ
هُوَ عَلَيَّ هَيِّنٌ
وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِنْ قَبْلُ
ولَمْ تَكُ (شَيْئًا) شيًّا
10 قَالَ: رَبِّ
اِجْعَلْ لِي آيَةً
قَالَ: آيَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلاثَ لَيالٍ سَوِيًّا
11 فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ مِنَ المِحْرَابِ
فَأَوْحى إِلَيْهِمْ
أَنْ سَبِّحُوا بُكْرَةً وعَشِيًّا

---

12 يا يَحْيَى خُذِ الْكِتَابَ بِقُوَّةٍ
وَآتَيْنَاهُ الحُكْمَ صَبِيًّا
وَحَنانًا مِنْ لَدُنَّا وَزَكَاةً
وَكَانَ تَقِيًّا

14 وَبَرًّا بِوَالِدَيْهِ
وَلَمْ يَكُنْ جَبَّارًا عَصِيًّا
15 وَسَلَامٌ عَلَيْهِ يَوْمَ وُلِدَ ويَوْمَ يَموتُ
وَيَوْمَ يُبْعَثُ حَيًّا

---

(2) سرديّة مريم (17 آية)
16 وَاذْكُرْ فِي الْكِتَابِ مَرْيَمَ
إذِ انْتَبَذَتْ مِنْ أَهْلِهَا مَكانًا شَرْقِيًّا
17 فَاتَّخَذَتْ مِنْ دُونِهِمْ حِجَابًا
فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا
فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا
18 قَالَتْ: إِنِّي أَعُوذُ بِالرَّحْمَنِ مِنْكَ
إِنْ كُنْتَ تَقِيًّا
19 قَالَ: إِنَّما أَنَاْ رَسولُ رَبِّكِ
لِأَهَبَ (لِيَهَبَ) لَكِ غُلامًا زَكِيًّا
20 قَالَتْ: أَنَّى يَكُونُ لِي غُلَامٌ
وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ
وَلَمْ أَكُ بَغِيًّا
21 قَالَ: كَذَلِكِ قَالَ رَبُّكِ
هُوَ عَلَيَّ هَيِّنٌ
وَلِنَجْعَلَهُ آيَةً لِلنَّاسِ ورَحْمَةً مِنَّا
وَكَانَ أَمْرًا مَقْضِيًّا

---

22 فَحَمَلَتْهُ
فَانْتَبَذَتْ بِهِ مَكانًا قَصِيًّا

23 فَأجاءَهَا الَمَخَاضُ إِلَى جِذْعِ النَّخْلَةِ
قَالَتْ: يَا لَيْتَنِي مِتُّ قَبْلَ هَذَا
وَكُنْتُ نَسْيًا مَنْسِيًّا
24 فَنادَاهَا مِنْ تَحْتِهَا
أَلَّا تَحْزَنِي
قَدْ جَعَلَ رَبُّكِ تَحْتَكِ سَرِيًّا
25 وَهُزِّي إِلَيْكِ بِجِذْعِ النَّخْلَةِ
تُسَاقِطْ عَلَيْكِ رُطَبًا جَنِيًّا
26 فَكُلِي واشْرَبِي وَقَرِّي عَيْنًا
فَإِمَّا تَرَيِنَّ مِنَ البَشَرِ أَحَدًا
فَقُولِي: إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْمًا
فَلَنْ أُكَلِّمَ اليَوْمَ إِنْسِيًّا

---

27 فَأَتَتْ بِهِ قَوْمَها تَحْمِلُهُ
قَالُوا: يَا مَرْيَمُ
لَقَدْ جِئْتِ شَيْئًا فَرِيًّا
28 يا أُخْتَ هارُونَ
مَا كانَ أَبُوكِ امْرَأَ سَوْءٍ
وَمَا كانَتْ أُمُّكِ بَغِيًّا
29 فَأَشَارَتْ إِلَيْهِ
قَالُوا: كَيْفَ نُكَلِّمُ
مَنْ كانَ فِي الْمَهْدِ صَبِيًّا
30 قَالَ: إِنِّي عَبْدُ الله
آتانِيَ الْكِتابَ
وَجَعَلَنِي نَبِيًّا

31 وَجَعَلَنِي مُبارَكًا أيْنَ ما كُنْتُ
وَأَوْصَانِي بِالصَّلاةِ وَالزَّكَاةِ
مَا دُمْتُ حَيًّا
32 وَبَرًّا بِوَالِدَتِي
وَلَمْ يَجْعَلْنِي جَبَّارًا شَقِيًّا
33 وَالسَّلَامُ عَلَيَّ يَوْمَ وُلِدْتُ وَيَوْمَ أَمُوتُ
وَيَوْمَ أُبْعَثُ حَيًّا

---

34 ذلِكَ عيسَى ابْنُ مَرْيَمَ
قَوْلَ الْحَقِّ الَّذِي فِيهِ يَمْتَرُون
35 ما كانَ لِلَّهِ أَنْ يَتَّخِذَ مِنْ وَلَدٍ
سُبْحَانَهُ إِذَا قَضَى أَمْرًا
فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ
كُنْ فَيَكُونُ
36 وَإِنَّ الله رَبِّي ورَبُّكُمْ
فَاعْبُدُوهُ
هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيم

---

37 فَاخْتَلَفَ الْأحْزَابُ مِنْ بَيْنِهِمْ
فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا
مِنْ مَشْهَدِ يَوْمٍ عَظِيمِ
38 أَسْمِعْ بِهِمْ وَأَبْصِرْ يَوْمَ يَأْتُونَنا
لَكِنِ الظَّالِمُونَ الْيَوْمَ فِي ضَلالٍ مُبِينٍ
39 وَأَنْذِرْهُمْ يَوْمَ الْحَسْرَةِ
إِذْ قُضِيَ الأَمْرُ وَهُمْ فِي غَفْلَةٍ

وَهُمْ لا يُؤْمِنُون
40 إِنَّا نَحْنُ نَرِثُ الْأَرْضَ وَمَنْ عَلَيْهَا
وَإِلَيْنَا يُرْجَعُونَ

سرديّة إبراهيم والأنبياء (16 آية)
41 وَاذْكُرْ فِي الْكِتَابِ إِبْرَاهِيمَ
إِنَّهُ كانَ صِدِّيقًا نَبِيًّا
42 إِذْ قالَ لِأَبِيهِ:
يَا أَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ
وَلَا يُغْنِي عَنْكَ (شَيْئًا) شيًّا
43 يا أَبَتِ
إِنِّي قَدْ جَاءَنِي مِنَ الْعِلْمِ ما لَمْ يَأْتِكَ
فَاتَّبِعْنِي أَهْدِكَ صِرَاطًا سَوِيًّا
44 يَا أَبَتِ
لَا تَعْبُدِ الشَّيْطانَ
إِنَّ الشَّيْطانَ كَانَ لِلرَّحْمَنِ عَصِيًّا
45 يَا أَبَتِ
إِنِّي أَخَافُ أَنْ يَمَسَّكَ عَذَابٌ مِنَ الرَّحْمَنِ
فَتَكُونَ لِلشَّيْطَانِ وَلِيًّا
46 قَالَ: أَرَاغِبٌ أَنْتَ عَنْ آلِهَتِي يا إِبْرَاهِيمُ
لَئِنْ لَمْ تَنْتَهِ لَأَرْجُمَنَّكَ
وَاهْجُرْنِي مَلِيًّا
47 قَالَ: سَلَامٌ عَلَيْكَ
سَأَسْتَغْفِرُ لَكَ رَبِّي
إِنَّهُ كَانَ بِي حَفِيًّا

48 وَأعْتَزِلَكُمْ وما تَدْعُونَ مِنْ دُونِ الله
وَأَدْعُو رَبِّي
عَسَى أَلَّا أَكُونَ بِدُعاءِ رَبِّي شَقِيًّا

---

49 فَلَمَّا اعْتَزَلَهُمْ وَما يَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ الله
وَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ ويَعْقُوبَ
وَكُلًّا جَعَلْنَا نَبِيًّا
50 ووَهَبْنَا لَهُمْ مِنْ رَحْمَتِنَا
وَجَعَلْنَا لَهُمْ لِسانَ صِدْقٍ عَلِيًّا

---

51 وَاذْكُرْ فِي الْكِتَابِ مُوسَى
إِنَّهُ كَانَ مُخْلَصًا
وَكَانَ رَسُولًا نَبِيًّا
52 وَنادَيْناهُ مِنْ جَانِبِ الطُّورِ الأَيْمَنِ
وَقَرَّبْنَاهُ نَجِيًّا
53 وَوَهَبْنَا لَهُ مِنْ رَحْمَتِنَا
أَخَاهُ هَارُونَ نَبِيًّا

---

54 وَاذْكُرْ فِي الْكِتَابِ إِسْمَاعِيلَ
إِنَّهُ كانَ صَادِقَ الوَعْدِ
وَكَانَ رَسُولًا نَبِيًّا
55 وَكَانَ يَأْمُرُ أَهْلَهُ بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ
وَكَانَ عِنْدَ رَبِّهِ مَرْضِيًّا

---

56 وَاذْكُرْ فِي الْكِتَابِ إِدْرِيسَ

إِنَّهُ كَانَ صِدِّيقًا نَبِيًّا
57 ورَفَعْنَاهُ مَكَانًا عَلِيًّا

---

58 أُولَئِكَ الَّذِينَ أَنْعَمَ الله عَلَيْهِمْ
مِنَ النَّبِيِّينَ مِنْ ذُرِّيَّةِ آدَمَ
ومِمَّنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍ
وَمِنْ ذُرِّيَّةِ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْرَائِيلَ
وَمِمَّنْ هَدَيْنَا واجْتَبَيْنَا
إِذَا تُتْلَى عَلَيْهِمْ آيَاتُ الرَّحْمَنِ
خَرُّوا سُجَّدًا وَبُكِيًّا

---

59 فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ
أَضَاعُوا الصَّلَاةَ واتَّبَعُوا الشَّهَوَاتِ
فَسَوْفَ يَلْقَوْنَ غَيًّا
60 إِلَّا مَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا
فَأُولَئِكَ يَدْخُلُونَ الجَنَّةَ
وَلَا يُظْلَمُونَ (شَيْئًا) شيًّا
61 جَنَّاتِ عَدْنٍ
الَّتِي وَعَدَ الرَّحْمَنُ عِبَادَهُ بِالغَيْبِ
إِنَّهُ كَانَ وَعْدُهُ مَأْتِيًّا
62 لَا يَسْمَعُونَ فِيها لَغْوًا إِلَّا سَلَامًا
وَلَهُمْ رِزْقُهُمْ فِيهَا بُكْرَةً وَعَشِيًّا
63 تِلْكَ الجَنَّةُ
الَّتِي نُورِثُ مِنْ عِبَادِنَا
مَنْ كَانَ تَقِيًّا

64 ومَا نَتَنَزَّلُ إِلَّا بِأَمْرِ رَبِّكَ
لَهُ مَا بَيْنَ أَيْدِينَا وَمَا خَلْفَنَا
وَمَا بَيْنَ ذَلِكَ
وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا
65 رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا
فَاعْبُدْهُ واصْطَبِرْ لِعِبَادَتِهِ
هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا

النقيضة: القسم الحِجاجيّ (11 آية)
66 وَيَقُولُ الإِنْسَانُ:
أَئِذَا مَا مِتُّ
لَسَوْفَ أُخْرَجُ حَيًّا
67 أَوَلَا يَذْكُرُ الْإِنْسَانُ
أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ
ولَمْ يَكُ (شَيْئًا) شيًّا
68 فَوَرَبِّكَ
لَنَحْشُرَنَّهُمْ والشَّيَاطِينَ
ثُمَّ لَنُحْضِرَنَّهُمْ حَوْلَ جَهَنَّمَ جِثِيًّا
69 ثُمَّ لَنَنْزِعَنَّ مِنْ كُلِّ شِيعَةٍ
أَيُّهُمْ أَشَدُّ عَلَى الرَّحْمَنِ عِتِيًّا
70 ثُمَّ لَنَحْنُ أَعْلَمُ
بِالَّذِينَ هُمْ أَوْلَى بِهَا صِلِيًّا
71 وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا
كَانَ عَلَى رَبِّكَ حَتْمًا مَقْضِيًّا

---

72 ثُمَّ نُنَجِّي الَّذِينَ اتَّقَوْا
ونَذَرُ الظَّالِمِينَ فِيهَا جِثِيًّا

---

73 وَإِذَا تُتْلَى عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ
قَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلَّذِينَ آَمَنُوا:
أَيُّ الفَرِيقَيْنِ خَيْرٌ مَقَامًا
وَأَحْسَنُ نَدِيًّا
74 وكَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُمْ مِنْ قَرْنٍ
هُمْ أَحْسَنُ أَثَاثًا وَ (رِئْيًا) رِيًّا

---

75 قُلْ: مَنْ كَانَ في الضَّلَالَةِ
فَلْيَمْدُدْ لَهُ الرَّحْمَنُ مَدًّا
حَتَّى إِذَا رَأَوْا ما يُوعَدُونَ
إِمَّا العَذَابَ وإِمَّا السَّاعَةَ
فَسَيَعْلَمُونَ مَنْ هُوَ شَرٌّ مَكَانًا
وَأَضْعَفُ جُنْدًا
76 ويَزِيدُ الله الَّذِينَ اهْتَدَوْا هُدًى
وَالبَاقِيَاتُ الصَّالِحَاتُ خَيْرٌ عِنْدَ رَبِّكَ ثَوَابًا
وَخَيْرٌ مَرَدًّا

---

77 أَفَرَأَيْتَ الَّذِي كَفَرَ بِآَيَاتِنَا
وَقَالَ: لَأُوتَيَنَّ مالًا وَوَلَدًا
78 أَطَّلَعَ الغَيْبَ
أَمِ اتَّخَذَ عِنْدَ الرَّحْمَنِ عَهْدًا

79 كَلّا، سَنَكْتُبُ ما يَقُولُ
وَنَمُدُّ لَهُ مِنَ العَذَابِ مَدًّا
80 وَنَرِثُهُ مَا يَقُولُ
ويَأْتِينَا فَرْدًا
81 وَاتَّخَذُوا مِنْ دُونِ الله آلِهَةً
لِيَكُونُوا لَهُمْ عِزًّا
82 كَلَّا، سَيَكْفُرُونَ بِعِبَادَتِهِمْ
وَيَكُونُونَ عَلَيْهِمْ ضِدًّا

---

83 أَلَمْ تَرَ أَنَّا أَرْسَلْنَا الشَّيَاطِينَ عَلَى الْكَافِرِينَ
تَؤُزُّهُمْ أَزًّا
84 فَلَا تَعْجَلْ عَلَيْهِمْ
إِنَّمَا نَعُدُّ لَهُمْ عَدًّا
85 يَوْمَ نَحْشُرُ المُتَّقِينَ
إِلَى الرَّحْمَنِ وَفْدًا
86 وَنَسُوقُ الْمُجْرِمِينَ
إِلَى جَهَنَّمَ وِرْدًا
87 لَا يَمْلِكُونَ الشَّفَاعَةَ
إِلَّا مَنِ اتَّخَذَ عِنْدَ الرَّحْمَنِ عَهْدًا

---

88 وَقَالُوا: اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا
89 لَقَدْ جِئْتُمْ شَيْئًا إِدًّا
90 تَكَادُ السَّمَوَاتُ يَتَفَطَّرْنَ مِنْهُ
وَتَنْشَقُّ الأَرْضُ
وَتَخِرُّ الجِبَالُ هَدًّا

91 أنْ دَعَوْا لِلرَّحْمَنِ ولَدًا

92 وَمَا يَنْبَغِي لِلرَّحْمَنِ

أَنْ يَتَّخِذَ وَلَدًا

93 إِنْ كُلُّ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأرْضِ

إِلَّا آتِي الرَّحْمَن عَبْدًا

94 لَقَدْ أَحْصَاهُمْ وعَدَّهُمْ عَدًّا

95 وَكُلُّهُمْ آَتِيهِ يَوْمَ القِيَامَةِ فَرْدًا

---

96 إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ

سَيَجْعَلُ لَهُمُ الرَّحْمَنُ وُدًّا

---

97 فَإِنَّمَا يَسَّرْنَاهُ بِلِسَانِكَ

لِتُبَشِّرَ بِهِ المُتَّقِينَ

وَتُنْذِرَ بِهِ قَوْمًا لُدًّا

98 وَكَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُمْ مِنْ قَرْنٍ

هَلْ تُحِسُّ مِنْهُمْ مِنْ أَحَدٍ

أَوْ تَسْمَعُ لَهُمْ رِكْزًا

2. شرح الوحدات القصصيّة (الآيات 1-65)

والوحدات الحِجاجيّة (الآيات 66-98)

سنشرح هنا شكل الوحدات بالإشارة إلى عدد آياتِها، وإلى العبارات الاستهلاليّة التي تتصدّر وتتكرّر في كلّ قصّة، وإلى الموضوع، والفواصل، والكلمة المفتاح، وألقاب الرسل والأنبياء. إنّ الغاية من ذلك هي فحص علاقة الآيات والوحدات بعضها ببعض، وإبراز التشابه والاختلاف بينها. ويستطيع القارئ مع متابعة الشروحات العودةَ إلى السورة كما قسّمناها كولومتريّاً. وفي النّهاية، نأمل من هذه المنهجيّة أن تكشف لنا الوحدات العضويّة ووحدات التعقيب أو المضافة لاحقاً في المرحلة المدنيّة لنصل إلى الموقف النّهائيّ حول بناء السّورة وترابط وحداتها. ([91])

– القِسم القصصيّ

في قوله: }ذِكْرُ رَحْمَةِ رَبِّكَ عَبْدَهُ زَكَرِيَّا{، تبدأ السورة بذكر رحمة الربّ على عبده زكريّا. ([92]) وتتألّف القصّة من 14 آية وثلاث وحدات سرديّة، تنتهي فيها الفاصلة بالياء المشدّدة الممدودة، وفيها نداءٌ ليحيَى أن يأخذَ الكتاب بِقوّةٍ. و"الكتاب" في الخطاب القرآني لا يُقصد به الكتاب الذي تطوّر لاحقاً إلى المصحف، وإنّما المقصود به الوحي السّماويّ.

وهذا ما أكّده دانيال ماديغون بأنّ "الكتاب" يُستعمل في الخطاب القرآني بوصفه رمزاً لا بوصفه موجوداً في الواقع الملموس، فيقول: "يعني أنّ هناك وسيلة أو مدخلاً إلى الفضاء الإلهيّ حيث كلّ شيء مكتوب ومعروف ومقرّر مسبَقاً" ([93]). كذلك تشير نويفرث إلى أنّ مصطلح "الكتاب" في هذه المرحلة المكّيّة الوسطى استُثمَر بوصفه رمزاً لتراث الأنبياء المشترك، ولذاكرة "تاريخ الخلاص" التي يشترك فيها الآن المسلمون مع اليهود والنصارى. ([94])

وبقوله: {وَاذْكُرْ فِي الْكِتَابِ مَرْيَمَ}، يعني اذكر كلام الله ([95]) في مريم مع تلاوته باللّسان وتدبّره بالقلب. وقد أشار اللغويّون إلى ارتباط الذّكر بالاستحضار من الذاكرة، ([96]) }وَاذْكُرْ فِي الْكِتَابِ{ لا تعني فقط تذكّر: واتلُ يا محمّد ما في القرآن أو الكتاب، وإنّما تعني: تدبّرْه بقلبك. فهنا لا ينبغي إغفال روح الآيات الشّفاهيّة والشعائريّة، في ترجمة معنى الذِكر في القرآن، ([97])حتّى لا ننزاح في فهم معنى الذّكر إلى فعل الكتابة في هذه المرحلة المبكرة من دعوة النبيّ، فهذه الوحدات القَصصيّة المتناغمة والمتعاقبة بعضها من بعض والمستحضرة من الكتاب السماويّ (الوحي) تنتمي إلى التذكرة باستدعائها قصص الأنبياء. وإن وضع هذه الوحدات أو القصص في سياق واحد مع وحدات أخرى كالتّراتيل والحِجاج وآيات تأكيد الوحي لا يمكن إلّا أن يكون قد تطوّر في محيط شعائريّ شفهيّ.

وقصة مريم المستحضرة من الكتاب تُستهلّ بالعبارة: { وَاذْكُرْ فِي الْكِتَابِ} تماماً كما يُستهلّ ذِكر زكريّا. وتتألّف القصّة من سبع عشرة آية (16–33) مقسّمة إلى أربع وحدات، تتناغم بينها صوتيّاً بواسطة فاصلة الياء المشدّدة الممدودة. وتَرِد كلمة الرّحمن مرّتين، وتَرِد الرحمة مرّة واحدة متّصلة بكون عيسى هبةً ورحمة وآية من الرّبّ. ويذكر القرآن إيتاء عيسى "الكتاب" على لسانه هو (عيسى) بضمير المتكلّم، بينما يُسنِد الأمرَ بأخذه ليحيى بصوت الغائب.

وفي التعقيب على قصّة مريم وولادة عيسى (ع)، يرد مقطعان (الآيات 34–36 و37–40). وقد تُفسَّر آياتُ التعقيب بأنّها إضافة لاحقة بسبب التّغيير الأسلوبيّ الذي يظهر على الفاصلة. فالمقطع الأوّل الذي يبدأ بـ{ذَلِكَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ...

}(34–36) هو الاستنتاج الذي ينبذ فكرة "اتّخاذ الله الولدَ" في قوله: {مَا كَانَ لِلَّهِ أَنْ يَتَّخِذَ مِنْ وَلَدٍ سُبْحَانَهُ إِذَا قَضَى أَمْراً فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ} (مريم 35).

وتظهر هنا كلمة "اللّه" متساوقةً مع كلمة "ربِّ"، بينما كلمة "غُلام" تظهر في قصّة مريم مرّتين، مرّة على لسان الرسول: {قَالَ إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَامًا زَكِيًّا (19) }، ومرّة على لسان مريم: {قَالَتْ أَنَّى يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ وَلَمْ أَكُ بَغِيًّا (20) }، ثمّ تتحوّل في آية التّعقيب إلى "ولدٍ". وفيها أيضاً، تطول الفاصلة على خلاف السّرديّة، وتنتهي التّقفية بحرف الميم أو النون السّاكنَين في المدّ العارض للسّكون.

ويرى نولدكه أنّ آيات التّعقيب (34–36) قد أضيفت لاحقاً في أواخر الفترة المكّيّة الوسطى أو أوائل الفترة المكّيّة الثالثة. أمّا الأسلوب النثريّ في الفقرة الثّانية، فيبدأ بـ{فَاخْتَلَفَ الأَحْزَابُ مِنْ بَيْنِهِمْ فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ مَشْهَدِ يَوْمٍ عَظِيمٍ} (مريم 37)، وورود كلمة "الأحزاب" المتّصلة بالفترة المدنيّة تؤكّد أنّ هذه الآيات إضافة مدنيّة كما يشير إلى ذلك السّيوطيّ.

وفي قوله: {وَاذْكُرْ فِي الْكِتَابِ إِبْرَاهِيمَ}، أي استحضر "كلام الله" في إبراهيم، مع تلاوته باللّسان وتدبّره بالقلب. وارتبطت في سياق قصّة إبراهيم النبوّةُ بالصّدّيقيّة إذ قُدّم على أنّه {كَانَ صِدِّيقًا نَبِيًّا}. ولو أزحنا آيات التّعقيب الاستدلاليّة التي قد تكون أضيفت لاحقاً، نجد أنّ قصّة إبراهيم تأتي تالياً بعد قصّة مريم. ويتألّف ذِكر إبراهيم من تسع آيات (41–50) على مقطعَين. ويعود سياق السّرد إلى الفاصلة اليائيّة الممدودة. وترد كلمة "الرّحمن" مرّتين وكلمة "الرّحمة" مرّة واحدة، وذكر الرّحمة هنا مرتبطٌ بهبة الله الذّرّيّة للأنبياء، إذ وُهِبَ إبراهيمُ ذريّةً كما وُهب زكريّا ومريم، وابنا إبراهيم جُعل كلٌّ منهما نبيّاً، ومُنِحا من رحمة ربّهما {لِسَانَ صِدْقٍ عَلِيًّا}.

وفي قوله {وَاذْكُرْ فِي الْكِتَابِ مُوسَى}، أي استحضر "كلام الله" في موسى مع تلاوته باللّسان وتدبّره بالقلب. وتستمرّ قافية الفاصلة بالياء المشدّدة الممدودة هنا. وقبل التّعريف برسالة موسى ونبوّته قُدِّم بكونه "مخلَصاً": {وَاذْكُرْ فِي الْكِتَابِ مُوسَى إِنَّهُ كَانَ مُخْلَصاً وكَانَ رَسُولاً نَبِيّاً} (مريم 51). وقد وُهِب موسى عوضاً عن ذريّة الذكور {أَخَاهُ هَارُونَ نَبِيًّا}. وقصّة موسى هنا لم تتجاوز ثلاث آيات (51–53)، وورد السرد فيها مختصراً غير محتوٍ على أيّ حوار كالقصص الثلاث الرئيسية: قصّة زكريّا وقصّة مريم وقصّة إبراهيم. كما أنّ كلمة الرحمة ترد في سياق قصّته مرّة واحدة.

وفي قوله{وَاذْكُرْ فِي الْكِتَابِ إِسْمَاعِيلَ}، يعني استحضر "كلام الله" في إسماعيل، مع تلاوته باللّسان وتدبّره بالقلب. ونجد أنّ صفة "صادق الوعد"

تتقدّم عن الإشارة إلى كونه رسولاً ونبيّاً: {وَاذْكُرْ فِي الْكِتَابِ إِسْمَاعِيلَ إِنَّهُ كَانَ صَادِقَ الوَعْدِ وَكَانَ رَسُولًا نَبِيًّا} (مريم 54). ويرد ذِكر إسماعيل، هنا، مختصراً (آيتان 54–56)، ومرتبطاً بالصّلاة والزّكاة وبرضى الله عليه.

وفي قوله: {وَاذْكُرْ فِي الْكِتَابِ إِدْرِيسَ}، يعني استحضر "كلام الله" في إدريس، مع تلاوته باللّسان وتدبّره بالقلب. ووردت القصّة في آيتَين: {وَاذْكُرْ فِي الْكِتَابِ إِدْرِيسَ إِنَّهُ كَانَ صِدِّيقًا نَبِيًّا (56) ورَفَعْنَاهُ مَكَانًا عَلِيًّا (57) }. ويظهر إدريس بصفة "الصدّيق" مثل إبراهيم الذي افتتح القائمة التي ذُكِر فيها الأنبياء السّبعة. وأيضاً هنا تستمرّ الفاصلة بالياء المشدّدة الممدودة.

وكما رأينا، يتكرّر التّفصيل السّرديّ المتعلّق بهبة الذريّة للآباء وللأمهات بوصفها رحمة من الرحمن، فتُربَطُ الرحمة كنعمة إلهيّة فوريّة بقيمة أخلاقيّة مجسّدة في علاقة برّ الأبناء بآبائهم. فيَحيى يبرّ بوالديه، وعيسى يبرّ بوالدته، وكذلك يبرّ إبراهيم بأبيه حين ألحّ عليه منادياً إيّاه بـأسلوب الرجاء "يا أبتِ":{يَا أَبَتِ إِنِّي أَخَافُ أَنْ يَمَسَّكَ عَذَابٌ مِنَ الرَّحْمَنِ فَتَكُونَ لِلشَّيْطَانِ وَلِيًّا (45) }. ويُثنى على الرُسل والأنبياء لحِكمتهم وزَكاتهم وتَقواهم وإخلاصهم وصدقهم وبِرّهم بوالديهم.

وفي قوله: { أُولَئِكَ الَّذِينَ أَنْعَمَ الله عَلَيْهِمْ}، يتألّف السّرد من مقطعين في ستّ آيات (58–63). وتطول الآيات وتبقى فاصلة الياء المشدّدة الممدودة. ويرى السيوطيّ ونولدكه أنّ آية التّعقيب على ذِكر قائمة الرسل والأنبياء ([98]) هي إضافة من الفترة المدنيّة. ([99]) ونلاحظ تغييراً أسلوبيّاً في الآيات، فتصبح نثريّة وأكثر طولاً.

وتشير المصادر الإسلاميّة المبكرة إلى أنّ النبيّ محمّداً لم يُقِم الجدال مع اليهود إلّا في المدينة، وأنّ الجدل الذي أقامه مع النصارى كان في معظمه على الصّعيد النّظريّ لا الواقعيّ. لذلك تُعد آيات التّعقيب على الأرجح (58–63) إضافة من الفترة المدنيّة. ولعلّ تفسير ذلك قد يوجد في محتوى الآيات التي تُظهر عاقبة الخلف الذين جاؤوا بعد هؤلاء الأنبياء، وأنّهم قد ضلّوا ولن ينجوا إلّا إذا اتّبعوا محمّداً. وتُذكر كلمة "الرّحمن" في هذا المقطع مرّة واحدة.

أمّا الآيتان (64–65)، فهما خطاب الملَك في الوحي، ويقول السّيوطيّ بخصوص ذلك إنّ "الآية على لسان جبريل" ([100]). فالملَك يخاطب محمّداً (ص) لطمأنته أنّ الربّ لن ينساه: {وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا (64) } ، وليأمُره بعبادة الربّ وبالصّبر عليها: {فَاعْبُدْهُ واصْطَبِرْ لِعِبَادَتِهِ (65) }.

– القسم الحِجاجيّ

بدايةً تنبغي الإشارة إلى أنّ التقطيع الكولومتري في القسم السّرديّ يختلف عنه في القسم الحجاجيّ. فالأوّل تبدو فيه المشاهد أفعالاً أو حوارات متسلسلة ولكن قابلة للوقف أدائيّاً وتصوُّريّاً، فانبنى التّقطيع فيه على اكتمال الفعل أو القول بتوفّر كلّ عناصر الجملة لتأدية المعنى المراد بتفاصيله المشهديّة المقصودة. أمّا القسم الحجاجيّ، فكثيرٌ من جمله متعلّق بعضه ببعض شرطيّاً أو ظرفيّاً أو بلاغيّاً إذ لا يكتمل المشهد إلّا إذا ذكر السّياق كلّه، ولذلك بدت بعض مشاهده أطول سياقيّاً وحتّى بصريّاً في التّقطيع. ولأنّ القرآن مجموعة نصوص للتلاوة من الطّبيعيّ أن يستند القارئ في هذه المشاهد الطّويلة في القسم الحجاجيّ على العَودة السّياقيّة حتّى لو كان التوقّف وسط الوحدة الحواريّة.

في الآية }وَيَقُولُ الْإِنْسَانُ{، مع أنّ الفاعل في هذه الجملة الفعلية هو الإنسان عموماً، هناك شخص ما لا يؤمن بالبعث وهو المعنيّ على وجه الخصوص. وقاعدة "ذكر العام وإرادة الخاصّ" هي مستنبطة من الخطاب القرآني. وتنقسم هذه الوحدة (الآيات الثماني 66–74) إلى مقطعين: تبدأ الآية الأولى بمخاطبة هذا الإنسان الذي يشكّ بالبعث: { وَيَقُولُ الإِنسَانُ أَئِذَا مَا مِتُّ لَسَوْفَ أُخْرَجُ حَيّاً} (مريم 66)، ويأتيه الرّدّ في محاججة منطقيّة (67). وتُستخدم لغة قاسية للتّهديد تظهر في توكيدات الأفعال مثل: "لنحشرنّهم"، "لننزعنّ"، "أولى بها صليّا"، وتكرار الرابطة "ثمّ" في قوله: {فَوَرَبِّكَ لَنَحْشُرَنَّهُمْ وَالشَّيَاطِينَ ثُمَّ لَنُحْضِرَنَّهُمْ حَوْلَ جَهَنَّمَ جِثِيًّا (68) ثُمَّ لَنَنْزِعَنَّ مِنْ كُلِّ شِيعَةٍ أَيُّهُمْ أَشَدُّ عَلَى الرَّحْمَنِ عِتِيًّا (69) ثُمَّ لَنَحْنُ أَعْلَمُ بِالَّذِينَ هُمْ أَوْلَى بِهَا صِلِيًّا}.

ثمّ يأتي المقطع الثّاني مفتتَحاً بقوله: ثُمَّ نُنَجِّي الَّذِينَ اتَّقَوْا وَنَذَرُ الظَّالِمِينَ فِيهَا جِثِيًّا{} (مريم 71). ويرى السّيوطيّ أنّ هذه الآية هي أيضاً إضافة من الفترة المدنيّة. ويرد في الآية 72 تقرير نجاة المتّقين وإنذار الظّالمين، وتليها الآيتان 73 و74 اللّتان تتحدّثان عن عنجهيّة وتكبّر سؤال الذين كفروا (ربّما قريش) للذين آمنوا، بعدما سمعوا الآيات البيّنات. وهذا السّؤال يؤطّر لمقابلة تكبّريّة بين مراكز القوّة، وربّما قد يحبط من معنويّات المسلمين، ولذلك ورد في سياق فضح الفرق الشاسع بينهما في السلطة والمال والنفوذ، وتقرير أن لا بقاء لذلك، وهو ما نجده في الآية التّالية التي تذكّر النبيّ محمّداً بمصير الأقوام الذين أُهلكوا من قبل رغم أنّهم كانوا {أَحْسَنُ أَثَاثًا وَرِئْيًا}.

يتألّف سياق الآيات في هذا القسم ممّا يلي: آية الكافر بالبعث، ثم آيتان لمناقشته منطقياً (66–67)، وأربع آيات للتّهديد (68–72)، ثم آيتان لغرور الكفّار (73–74). ويظهر لفظ "الرّحمن" مكرّراً في خطاب العِقاب. وتستمرّ الفاصلة بالياء المشدّدة الممدودة.

ويشير موضوع البعث إلى المرحلة التي كان النبيّ محمّد (ص) ينشر فيها العقائد الأساسيّة للدين في مكّة. ولعلّه لذلك كان من الطبيعيّ أن يرتبط موضوع البعث العامّ في سياق هذا القسم ببعث المسيح (ع) على وجه الخصوص في القسم السّرديّ.

وقوله: }قُل{، أيْ يا محمّد (75–87)، تعني أنّ محمّداً كان يتلقّى كلمات الله مأموراً بنشرها. إنّ العبارات التي يرد فيها فعل الأمر قُلْ، ([101]) كما يشرح دانيال ماديغون، "ليست خاصّة بالنّظر في الخصائص البلاغيّة للخِطاب القرآني فحسب بقدر ما هي للنّظر في الوعي الذاتيّ بالنفس. فهي سجلّ لقرون طويلة خلت خاطب فيها الله الحيارى والسّائلين والباحثين والأمّة الضّائعة. إنّ القرآن هو الباب الذي أُدخِل إليه العرب أخيراً للمحادثة مع الله" ([102]). و"قُلْ" هو الإجابة عن سؤال البحث في حيرة الإنسان حول البعث: {وَيَقُولُ الْإِنْسَانُ}. هذا الحوار الصامت ليس حواراً بين شخصين، وإنّما هو حوار بين جماعتين: جماعة المؤمنين وجماعة الكفّار.

ونلحظ هنا تغيّر الفاصلة في الآيات 75–78 و79–87 من الياء المشدّدة الممدودة إلى الدّال المشدّدة الممدودة، ذلك أنّ الجرس والنّغم الشّديد الذي تنتجه الدّال بجهرها وشدّتها تناسب مقام الاستنكار. وأكثر ما يجلب انتباه القارئ هو التّنويع في الأحرف المشدّدة في سياق هذه السّورة من الياء إلى الدّال أو الزّاي. ففي الآيات 83–87، تأتي فواصل مثل "إدّا" و"أزّا"، بما تحمله من شدّة تصنع جوّاً إنذاريّاً مُهيباً، بينما في القسم السّرديّ الفاصلة اليائيّة في ليونَتِها تصنع سيولة السّرد رغم أنّ مدّ الياء المشدّدة قد يرهق الذي يرتّل.

إنّ لغة التّرهيب في آيات الحوار الحِجاجيّة هذه تظهر على غير لغة التّرغيب برحمة الربّ التي استُحضِرت في آيات الحوار السّرديّة من السّورة. فقوّة "الرّحمن" في تعذيب الضالّين وقوّته في هدي الذين اهتدَوا قد أشير إليها في سياق التّمثيل برجل غلب عليه غروره فاستحقّ العقاب (77)، ثم ينتقل الخطاب من هذا الرّجل إلى الإشارة إلى جماعة "الذين اتّخذوا من دون الله آلهةً". وعلى الغالب يُقصَد بهذه الجماعة جماعة قريش وليس النصارى، بسبب الإشارة إلى عبادة الآلهة (الأوثان). هذه الجماعة غير المسمّاة يخبِر الخطاب القرآني بأنّها لن تلبث أن تكفر بمعبوداتها وتنقلّب عليها (81–82). ونلحظ أنّ هذا الأسلوب يأتي في سياق التّهديد والتّرغيب معاً (الآيتين 75–76). وينبغي التنبّه إلى أنّ كلمة "الرحمن" ترد هنا مرّةً واحدة، وهو ما سنقارنه بورودها في مشاهد أخرى.

تنقسم مشهديّة }أَلَمْ تَرَ...{ (83–87) إلى مقطع واحد في أربع آيات تبدأ بجملة الاستفهام لتقديم الشاهد على إرسال الشياطين على الكافرين لعِقابهم، ثمّ يرد حثّ النبِيّ على الصّبر عليهم، فهو منصورٌ من عند الله الذي يعدّ لِلكافرين

جزاءً وخيماَ. ونجد المقابلة بين حشر المتّقين إلى الرّحمن وفداً وسَوق المجرمين إلى جهنّم في صورةٍ تُمايز بين جزاء الفريقَين. فالرّحمن هو مأوى المتَّقين ويعاملهم برحمته التي لا ينالها المجرمون. والرّحمة المستقاة من اسم "الرحمن" في هذا السّياق لا تبدو مطلقة عكس ما تفيده في تصوّرها اللغويّ، مع أنّها ترد مرّتين: مرّة مرتبطة بالمتّقين ومرّة مرتبطةً بالذي }اتَّخَذَ عِنْدَ الرَّحْمَنِ عَهْداً{. في خاتمة السّورة، في قوله: {وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا} (88–98)، تنقسم الحواريّة إلى مقطعين في إحدى عشرة آية. ونلاحظ فيها التفاتاً من الغيبة: "وقالوا" إلى الخطاب: "جئتم"، لأنّ توبيخ الحاضر أشدّ نكاية من توبيخ الغائب، وهذا يعدّ من الالتفات البلاغيّة الجميلة.

وتُختتم السورة في هذا الجزء بحِجاج قويّ ضدّ مقولة "اتّخاذ الرحمن ولداً" فالحِجاج السّابق الموجَّه إلى الذين "اتّخذوا من دون الله آلهةً" مع الحِجاج الموجّه إلى الذين "قالوا اتّخذ الرحّمن ولداً" يجلي مغزى القصّ في هذه السورة وهو تأكيد وحدانيّة الله تعالى وتنزّهه عن الولد.

ويبدو أنّ المسألة – إذا قرأنا السّورة بترتيب تزامنيّ واحد للآيات (سينكرونيك) – هي مسألة كلاميّة في دحض الإيمان بابن مريم كابن للرّحمن. ولغة التّوحيد في نهاية السّورة ولغة التّعقيب عليها هي لغة صارمة تعكس فيها الفاصلة المدغمة (المضاعفة) "وُدّاً" و"وإدّا" فداحة العاقبة. ثمّ تقصر الآيات وتصبح توكيديّة كلّما اقتربت السّورة من النّهاية.

ترد كلمة "الرحمن" في هذا المقطع خمس مرّات: ثلاث مرّات مرتبطة بـالفاصلة "ولداً"، ومرّة بـ"عبداً"، ومرّة بـ"ودّاً". ونلاحظ أنّ "الرّحمن" بوصفه اسم الله المشتقّ من الرحمة – الكلمة التي افتتحت سورة مريم – يبرّر توظيفُها في جوّ شديد في سياق الآيات الحِجاجية لمسألة كلاميّة (لاهوتيّة) ركيزة في التأسيس لجوهر دين التّوحيد. فاسم "الرّحمن" المرادف لاسم الله في المرحلة المكية الوسطى (الإسراء 110) ([103]) يرتبط بالرحمة الابتدائية المطلقة أي التي ليست جزاءً على الإيمان والمستحقّة بمجرّد الوجود. أي يكفي لاستحقاق رحمة "الرحمن" أن تكون مخلوقاً مؤمناً كنت بالله أو لا، إنساناً كنت أو غيرَه، وهذا خلاف اسم "الرّحيم" الذي يرتبط بالرحمة الجزائيّة للمؤمنين خصوصاً. ([104]) لكنّ ورود اسم "الرّحمن" في سياق العقاب، كما في سياق الجزاء، في هذا القسم من السورة، قد يُفهم منه أنّ كفر المعنيّين بالتقريع قد بلغ أعتى أنواع الكفر عندما كفروا بالبعث (66–67) وبتنزيه الله (81–82) وبتوحيده (88–92) وبعبوديّته (93) فلم يستحقّوا حتّى أصل الرحمة الابتدائيّة ناهيك عن الجزائيّة، وبذلك يكون عقابهم أشدّ. ([105])

نستنتج، إذاَ، أنّ القسم الأوّل ذا الطّابع الحواريّ السّرديّ يؤنس القارئ والمتلقّي معاً. كما يَظهر ذروةً للنّصّ، لكون الصّورة فيه أكثر تصاعُداً في إثارة الشّوق للسّرد، بينما تظهر خاتمة السّورة بوصفها صورة مضادّة من حيث تراجع أسلوب الإثارة ليحلّ محلّها الشّعورُ بالاستنكار والشدّة المرتبط بالأسلوب الحواريّ الحِجاجيّ. ويحدّث الله في الآيتين الأخيرتين (97–98) محمّداً (ص) بصيغة الجمع ليؤكّد له التّبشير بلسانِه وليذكّر المتلقّين بقوّة الله على البطش بالكافرين. فإذاً، تعطي هذه النّهاية للسورة جوّاً من الإصرار العقائديّ يظهر فيه القسم الحِجاجيّ قراءةً أو نصّاً نقيضاً لطريحة السّرد في ذكر زكريّا ومريم وإبراهيم.

3. النّوع الأدبيّ لسورة مريم

3. 1. الإطار الثقافيّ لملامح النوع الأدبيّ للسورة

إنّ عرض آيات السّورة وتحديد وحداتها مع الشّرح الذي قدّمناه كان بقصد الإشارة إلى العلاقة بين الآيات والوحدات والأقسام، وبغرض التقديم لفهم النّوع الأدبيّ للسّورة الذي سنتطرّق إليه الآن. وينطلق هذا الطّرح من كون بنية السّورة (ما عدا الآيات 37–40، 58–63 و64–65) واحدة، وأنّ آياتها مترابطة منطقيّاً، أيْ أنّ سورة مريم، في قسميها السرديّ والحجاجيّ، هي سورة تتمتّع بوحدة عضويّة وشعورية ومتماسكة العناصر في الشّكل والمحتوى.

تثير قصص الطّفولة المستحضرة من ذاكرة أهل الكتاب وحداتٍ أدبيّةً مماثلة من الأناجيل التي يؤكّد التّنزيل أنّها من أصل واحد هو ما سمّاه "أمّ الكتاب" (آل عمران 7).

وإذا استحضرنا إنجيل لوقا (2:1–21)، فسنرى أنّه يستهلُّ إصحاحَه الأوّل بنصّي البشارة إلى كل من زكريا ومريم تماماً كما يستهلّ القرآن الكريم ذكرهما في سورة مريم. فبشارة الملَك إلى زكريّا بولادة يحيى وبشارة الملك لمريم بولادة عيسى تتصدّران الإصحاح الأوّل لـ إنجيل لوقا وكذلك الحال في سورة مريم. أمّا قائمة الرّسل والأنبياء السّبعة من إبراهيم إلى إدريس (19: 41–57)، فيندرج ذِكرها في القرآن من الأطول إلى الأقصر من الآيات. فتظهر القائمة كأنّها تشير إلى الشّكل البيبليّ الذي يقسّم التّاريخ إلى أربع عشرة حقبة زمنيّة من إبراهيم إلى عيسى، تماماً كما تظهر في الإصحاح الثّاني من إنجيل متَّى. فـمتّى يقسّم سلسلته النَسَبيّة أو التاريخيّة إلى أربع عشرة حقبة تضمّ بعد كلّ قائمة سبعةَ أنبياء، ويتخلّل القائمة اسم امرأة مشكّكٌ بسلوكها. لكنّ هناك فارقاً بين قائمة متَّى هذه وقائمة سورة مريم، فالأولى تبدأ

بإبراهيم وتنتهي بعيسى، ([106]) بينما تبدأ الثّانية بإبراهيم لتنتهي بإدريس، ويُغفَل ذكر عيسى فيها، ويأتي إدريس المتقدّم عن إبراهيم بآخر القائمة. ([107])

ونتابع استحضارنا الأشكال الأدبيّة المعروفة في فترة ما قبل الإسلام بالتوجّه نحو الثقافة العربيّة الشعريّة التي لم يَتوانَ المفسّرون المسلمون – قبل الطبريّ وبعده – عن العودة إليها لتفسير البيان اللّغويّ في الآيات القرآنية. وها نحن نحذو حذوهم لا لننظر إلى لغة الشّعر العربيّ لما قبل الإسلام بل لننظر للمرّة الأولى إلى بنية السورة من منظور بنية القصيدة العربيّة.

يذكّرنا طول سورة مريم بآياتِها الثّماني والتّسعين بطول القصائد المعلّقات في الشعر الجاهليّ، التي كان يتراوح طولها بين الثلاثين بيتاً والمئة بيت في العادة، ونادراً ما كان يزيد عن ذلك. وهناك عناصر تدعو لاستحضار هذه الذّاكرة الشّعريّة مثل عنصر تنوّع محاور سورة مريم كما تتنوّع محاور القصيدة المعلّقة. ([108]) فنرى محور صراع الأنبياء مع أقوامهم في سرديّة الشّخصيّات الرئيسية الثلاث: زكريّا ومريم وإبراهيم. فزكريا يخشى الموالي بسبب انقطاع نسله إذا لم ينجب، ومريم تخاف قومَها بسبب اتّهامهم إيّاها في عفّتها، وإبراهيم يخاف على أبيه بسبب كُفره. ثمّ يأتي محور الحوار الجدليّ الصّامت بين: "يقول" و"قلْ" في ما يتعلّق بالتّوحيد والبعث، لِتُختَتم السّورة بـ"الخطبة التّقريريّة".

في قراءة لباطن النّصّ في ما يتعلّق بالنّفس مُختَزَن التّجربة، نجد أنّ القالب السّرديّ الثلاثيّ المستحضر في ثيمة هبة الذريّة للآباء والأمّهات كان موازياً للقالب الثلاثيّ للقصيدة العربيّة، ولا سيّما قصيدة المديح. ولا يعدّ بناء القصيدة الثلاثيّ فرضيّةً في نقاشات العلماء، بل هو واقع مثبت علميّاً، مع أنّنا نجهل متى وصل شكل القصيدة إلى هذا البناء، وأيّ عوامل حتّمت اختيار وتعاقب هذه المواضيع بهذا التّسلسل. ([109])

تبدأ القصيدة بالمقدّمة الطلليّة والنّسيب، ثم يليها التخلّص الذي يخرج منه الشّاعر في رحلة النّاقة إلى الصّحراء ويصف صراعها من أجل البقاء، إلى أنْ يصل في الجزء الأخير إلى غرضه من المدح، وهو المكسب الذي يريده لنفسه أو لقبيلته. ([110]) وفي هذا السّياق، يشرح روجر ألِن:

إنّ في اختيار وترتيب الأجزاء في قصيدة الشعر الجاهليّ على هذا الشكل انعكاساً لرغبة الشّاعر في مقابلة وعكس صورة وجه الاختلاف الصّارخ في حياة القوم، ما يجعل هذه القصائد حدثاً عامّاً ومهمّاً وشعائريّاً. ([111])

لذلك يبدأ النّسيبُ بالبكاء على الطّلل في كثير من القصائد وتحديداً في الجزء الذي يبدأ بوصف الشاعر مروره بالمكان الذي خلا من الأحبة وما تركوه من

مشاعر الحزن والغربة. ثمّ يليه الجزء الانتقاليّ الذي يُعنى بالرّحيل، أيْ رحلة الصّحراء التي يصف فيها الشاعر ناقته بإسهاب وتطويل، وهناك تكون القصيدة في ذروة عطائها. ومن بين هذه الأجزاء المتضادّة بين الثابت والمتحرّك (الطّلل/ الرّحلة، الجماد/ الحركة) ينتقل الشاعر – عن طريق تخيّله رحلة الخلاص من الموت إلى الحياة – إلى غاية القصيدة وهدفها، وهي الفخر بقبيلته عن طريق مدح فضائلها وإظهار التعصّب لها أو الفخر بنفسه. ([112])

سنرى أنّ المغزى الإستراتيجيّ الأدبيّ في استدعاء ذكر الأنبياء والصدّيقين للثناء عليهم ومدحهم كأنّما هو في التحوّل (ترانسفير بالمعنى الفرويدي) القيميّ، أي تحويل العصبيّة التي يُظهرها الشاعر لنفسه ولقبيلته إلى الثّناء على قوم لا ينتمي إليهم بنسب، وهم "قومُ الآخر" أيْ "أهل الكتاب" (الأنبياء تحديداً) الذين يوصفون في السورة بصفات الصدّيقيّة والإخلاص للإيمان. إنّ رحلة النّاقة إلى الصّحراء في القصيدة تشكّل العمود الفقريّ لبنائها ولتخلّص الشاعر فيها، ([113]) وإذا أردنا المقارنة بينها وبين سياق سردية سورة مريم، لربّما جاز القول إنّها هنا تقابل رحلة مريم إلى الصحراء من حيث أنّ دورها يوازي دور التخلّص لصاحب البلاغ، أي النبيّ محمّد.

إنّ دور التّخلّص الذي تلعبه النّاقة في مخيّلة الشّاعر ووعيه في رحلة الانتقال بين موطن الطّلل في المقدّمة من جهة وموطن القبيلة في الفخر من جهة أخرى يعود إلى أهمّيّة الدّور الذي تؤدّيه النّاقة كوسيلة لنجاح الشّاعر أو مقصَد القصيد، كما يقول ابن قتيبة. فالنّاقة تتمتّع بخصائص كافية وكاملة للرّحلة الشّاقّة والطّويلة؛ }أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ{ (الغاشية 17)، فهي صبورة، ولا تخاف الأوقات الصّعبة، وسريعة الحركة. ([114])

نوازي، هنا، بين صورة رحلة النّاقة في القصيدة الجاهليّة، وصورة رحلة مريم في السورة القرآنية لأنّ مريم (ع) تلعب دوراً مماثلاً في التخلّص بين موقف زكريّا الذي يشعر بدنوّ الأجل بالموت بسبب حرمانه الولد، وموقف الثّناء على تراث الأنبياء.

كما يمكن أن نناقش كون التخلّص، هنا، يجعل الموقف بين المقدّمة الطّلليّة وخوض الرّحلة متّصلاً بالحركة، فينتقل النّصّ على إثره من موقف الثّبات والرّكود إلى موقفٍ تغييريّ ظاهر. فمريم في هذه الوظيفة التّغييريّة تتوحّد مع صاحب البلاغ (النبيّ محمّد) وتسير وإيّاه لبلوغ هدف سامٍ في الانتقال إلى مدح الرّسل والأنبياء في صدّيقيّتهم وإخلاصهم لله.

إذاً، قالب البناء القصصيّ الثلاثيّ للشخصيّات الرئيسة (زكريّا ومريم وإبراهيم) يوازي القالب الثلاثيّ لقصيدة المدح الجاهليّة من حيث التّناسب بين الآيات، لو أزحنا آيات التّعقيب التي اعتبرناها إضافة من مرحلة لاحقة. ([115])

نستنتج من دراسَتِنا الأدبيّة لسورة مريم أنّ القِسم السّرديّ هو مزيج يذيب في شكله ومواضيعه الشّكل الإنجيليّ لنصّ البشارة (خصوصاً إنجيلَي لوقا ومتّى) والشّكل الشّعري (خصوصاً قصيدة المديح). ولعلّ السّياق هنا يستدعي نيل روبنسون الذي له رأي خاصٌّ حول شكل السُّوَر، إذ يقول: "يجب أن نفترض، في بعض الأحيان، أنّ القِصص معروفة لدى المتلقّين أو المستمعين، هذا من جهة، لكنّ غيرَ المعروف هو شكل هذه القِصص ووظيفة ترتيلها" ([116]). وفي هذه السّورة بالذّات، يمكن مناقشة روبنسون بأن شكل السّورة بالنسبة إلى صاحب البلاغ وإلى المسيحيين وشعراء العربيّة كان حاضراً في حيّز اللّاوعي والمخزون الشعريّ العربي والشعائريّ الغنيّ.

لقد أكّدنا في دراسة شكل السّورة أنّ رحلة السّيّدة مريم إلى فضاء البريّة للانتباذ وتلقي البشارة تشكّل العمود الفقريّ لبناء القسم السّرديّ، ولذا ليس من الصعب أن نتخيّل الدّور الرئيسي الذي كانت تمثّله السيّدة مريم في محيط ثقافيّ عربيّ ومسيحيّ، وهو المحيط الذي يقدّس الأنثى لخصوبتها عموماً ومريم لأمومتها على وجه الخصوص. كذلك نجد أنّ الشّكل الأدبيّ لسورة مريم ذو خصوصيّة، إذ تنصهر فيه عناصر قصصيّة وثقافيّة بنائيّة من التّراث المسيحيّ الكتابيّ ومن التّراث العربيّ الشّعريّ. وفي ذلك، تؤكّد أنجليكا نويفرث في دراستها عن نشأة السّور ونوعها وأسلوبها الأدبيّ أنّها منحدرة من مصادر متعدّدة. فتقول:

إنّ الرّسول العربيّ الذي جاء في مرحلة متأخّرة من التطوّر التّاريخيّ الدّينيّ تفاعل مع جماعات دينيّة موجودة أصلاً. وهذه الجماعات تتشارك بأنّ إنشادها الدّينيّ يتألّف من عناصر متنوّعة مثل الباريكوبس والتّرانيم (تتقدّم أو تأتي بين مقطع وآخر) والصّلوات. وكان الشّكل المتنوّع، في ذلك الزّمن، وداخل الإطار المشترك، ظاهرة عاديّة ومعروفة. ولأهميّة الشّكل لا بدّ أنّ النّبيّ محمّداً انتحى وفق هذه الظّاهرة... الجنس الأدبيّ المركّب الذي نصادفه في السّورة يصبح أكثر فهماً حين نأخذ بالاعتبار الخطاب اللّيتورجيّ أو الشّعائريّ الذي كان "أمراً طبيعيّاً" أيّام النّبيّ. ([117])

هنا نعيد التشديد على أنّ سورة مريم تبدأ بحوار سرديّ استحضاريّ من الكتاب السّماويّ (الوحي بذاكرة النبوّة) لزكريّا ومريم دون أن تتصدّرها عبارة الذِّكر الحكيم أو القرآن الكريم. وتدْخل عليها وحدات لأسباب تفسيريّة أو للتّعقيب (37–40 و58–63 و71)، ثمّ تظهر الآيتان (64–65) بشكل غير سياقيّ بنائيّاً فيها. وتتقيّد الآيات في مجموع الوحدات بالفاصلة المشدّدة وإن تغيّر الحرف من الياء التي يلحقها حرف مدّ (القسم السّرديّ) إلى الدّال التي يلحقها حرف مدّ (القسم الحجاجيّ)، وهذا في إيقاع داخليّ وتوازن بين الآيات

وفواصل متقاربة من حيث المخارج، وتتقيّد السّورة بخطاب "الرحمن" في جزأيها.

ولعلّنا نتساءل، هنا، حول ما نعرفه عن دور صاحب البلاغ، وهو النبيّ محمّد (ص)، في تلقّي الوحي في عملية تواصليّة وفي إشرافه على جمع السّور الطّويلة وتدوينها في الرّقاع. ([118]) ولعلّنا نتساءل، أيضاً، عن العناصر المتحرّكة والثابتة في السّورة، فقد انتبه قلّة من العلماء المسلمين إلى هذا الأمر كالشّيخ أمين الخولي الذي تحدّث عن مسألة عدم التزام القرآن الكريم محور الزّمن تقدُّماً أو تأخُّراً في ترتيب السّور. ويبدو أنّ البحث عن تناسب الآيات والسّور والعلاقة بين وحداتها بوصفها بديلاً عن عنصر التّرتيب الزّمنيّ المفقود قد استرعى العلماء قديماً وحديثاً، ([119]) وذلك بقصد الدّفاع عن فكرة الوحدة العضويّة للسّورة وتناسب وحداتها. ([120])

إنّ طريقة قراءة السّورة عموماً، ([121]) بالنّظر إلى الوحدات الأدبيّة وعنصر الزمن كمسألة مبدئية في نموّ السورة باستقلاليّة عن غيرها "التعاقبيّة" (الديكرونك)، تدفعنا إلى القول إنّها كانت قابلة للتطوّر، وقد أشار القرآن الكريم إلى ذلك في بعض الآيات. ولألفرد والش رأيٌ بخصوص تاريخ "السّورة" استقاه من الآيات نفسها من حيث كونها مكّيّة أو مدنيّة. ففي القرآن، نجد أنّ التحدّي بالإتيان بعشر سُور مجاراةً للوحي ([122]) يعكس المرحلة التي احتوى فيها القرآن مجموعة من السّور القصيرة المتلوّة، بينما الإشارة إلى التحدّي بالإتيان بسورةٍ واحدةٍ لمجاراة الوحي ([123]) تعكس مرحلة متأخّرة في المدينة عندما كان النبيّ يجمع آيات الوحي السّابقة لتشكّل سُوَراً طويلةً.

3. 2. وحدة البناء والموضوع في سورة مريم

وجود الإضافات المدنيّة وتحوّل الحواريّة السرديّة في الطريحة لخطاب الحواريّة الحِجاجيّة في النقيضة، نجد وحدةً شعوريّة تظهر في بناء السّورة في قِسميها السّرديّ والحِجاجيّ عبر العناصر البنيويّة التالية:

أ – تكرار الجناس الاستهلاليّ في: {وَاذْكُرْ فِي الْكِتَابِ}، الذي بدأ بذكر زكريّا ومريم وتكرّر مع ذكر إبراهيم وقائمة الرّسل والأنبياء. وهذا النّوع من التّكرار يرتبط ارتباطاً وثيقاً ببناء السّورة، ويكشف عن فعالية قادرة على منحه تلاحماً يبرز التّسلسل والتّتابع.

ب – التّعادل والتّناسب في حجم الوحدات

في القسم السّرديّ يظهر هذا التّناسب في عدد آيات قصص زكريّا ومريم وإبراهيم: 14+18+1739، وفي قائمة الرّسل والأنبياء. أمّا في القسم الحجاجيّ، فيظهر التناسب في حجم الوحدات ومبدأ التّثنية التّقابليّة. فنجد التّركيبة العدديّة التّالية: {يَقُولُ الْإِنْسَانُ} (9 آيات) + {قُلْ} (13 آية) + {وَقَالُوا} (11 آية) = 33. ([124])

ولا يأتي التّجانس من مستوى التّناسب بين حجم الوحدات فقط، ([125]) بل يأتي، أيضاً، من مبدأ التثنية التّقابليّة الذي يحافظ على شكل الحجاج خاصّة (66–67)، حين يقابل بين الذين كفروا والذين اهتدَوا (75–76)، ثمّ بين التّهديد والوعد (83–84 و85–86).

يشير إيرنست ماكلين في دراسته عن التناغميّة في القرآن إلى شغف القرآن الكريم بالتّثنية التّقابليّة في تجانس الأضداد، ويراه "مبدأً أساسيّاً في واقع الفنون القديمة والفلسفة والدّين. إنّ هذا الاهتمام البالغ بالتّوازن يبدو أداةَ ضبط للصّراع بين الله والشّيطان في الطّريق بين الجنّة والنّار، أيْ بين التّهديد والوعد تناوبيّاً" ([126]). وينسجم هذا التّوازن مع آليّة تسهيل الحفظ بوصفه أداةً تحتاج إليها الذّاكرة للتّواصل الشّفهيّ، وهو ما يتيح إبقاء القرآن حاضراً في قلوب الذين آمنوا. ولذلك إذا ذَكر قوماً ذوي صفة سلبيّة، فسرعان ما يذكر قوماً ذوي صفة إيجابيّة، فإذا ذُكِر الذين كفروا في آيتين، يَذْكر الذين آمنوا في آيتين أخرَيَين أيضاً.

ج – الفاصلة الرئيسية في أواخر الآيات

إنّ فاصلة الياء المشدّدة المدّيّة قد حافظت على قافية اسم زكريّا في غالبية آيات السّورة. فهي فاصلة رئيسية في سورة مريم، وظهرت في القسم السّرديّ كما في القسم الحجاجيّ، وهي فاصلة نادرة في القرآن الكريم. ([127]) وتتراوح الفواصل الرئيسية في أواخر الآيات بين الياء والدّال المشدّدتَين الممدودتَين لتصبح النّغمةَ الغالبة في نظام الفاصلة في السّورة. وقد طرأ التّغيير على أنماط الفواصل بين آيات الفترة المكّيّة المبكرة والفترة المكّيّة الوسطى وفق تَوصيف نويفرث كما يلي:

مع الانتقال من كلام السّجع إلى كلام يتدفّق على نحو طبيعيّ، وإن كان لا يزال ميّالاً إلى الشّعريّة، فإنّ اللّفظ يعلن صحّة أمر التّغيير الذي طرأ في اللّغة العربيّة التّقليديّة إلى لغة نموذجيّة وأدبيّة جديدة نستطيع أن نصفها بـ"تطوّر قرآنيّ أصيل" يسجّل مرحلة جديدة في تطوّر اللّغة العربيّة. ([128])

د – الثيمات العقديّة الرئيسية

تظهر بوضوح ثيمة التّوحيد والبعث في القسم السّرديّ وفي الحِجاجيّ. ويبدو القسم الحِجاجي، هنا، قراءةً لوحدات قصص الولادات الإعجازيّة وتاريخ إخلاص الرّسل والأنبياء لدعوتهم. وتبرُز هذه الثّيمة بوضوح في الخاتمة التي تردّ ردّاً على الذين قالوا: {اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا } (مريم 88) في سياق خُطبة.

وقضيّة "اتّخاذ الرّحمن للولد" كانت قد أخذتْ حيّزاً على نحو خطير بين المسيحيّين النساطرة واليعاقبة أنفسهم قبل الإسلام. ([129]) وطبعاً، كما رأينا، إنّ في استحضار قصّتَي الولادتَين الإعجازيّتَين وفق ما هو معروف في التّراث الكتابيّ المسيحيّ ما يعطي القرآن أفضلَ وسيلة للحِجاج ضدّ الذين }وَاتَّخَذُوا مِنْ دُونِ الله آلِهَةً{ (81). ويؤكّد نولدكه هذا المعنى بقوله: "لا يمكن أن نرى أنّه في جميع الأحوال التي انتقد فيها محمّد تعاليم "اتّخاذ الرّحمن ولداً" أنّه كان يهاجِمُ العقيدة المسيحيّة التي تقول إنّ المسيح ابنُ الله لأنّ العرب المشركين اتّخذوا اللّات والعُزّى ومناة أيضاً بناتٍ لله" ([130]). ولعلّنا نجد عند ابن عاشور ما قد يردّ على هذا الموقف الذي طرحه نولدكه، وذلك عندما يحيل إلى أنّ الجدل القرآني للمشركين كان صريحاً لكنّه يستبطن جدلاً غير مباشر للنّصارى. يقول: "صريحُ الكلام ردٌّ على المشركين، وكنايته تعريضٌ بالنّصارى الذين شابهوا المشركين في نسبة الولد إلى الله الذي يظهر في اسم الرّحمن دائماً" ([131]).

إنّ استحضار الشّخصيّات الكِتابيّة في هذه السّرديّة الاحتفائيّة بالذريّة الإعجازيّة، كهبة ورحمة من الرّحمن، ليس جديداً على أسماع المسيحيين النّصارى، لكن قد يكون جديداً على مسامع فئة من المتلقّين المكّيّين (العرب) الذين استهجنوا بعد الاسم المرادف لله، الرحمن (سورة الإسراء). أمّا ثيمة "الخوف من القوم" كخوف زكريّا من مواليه، وخوف مريم من قومها وخوف إبراهيم على أبيه، فهي تعكس بالتّأكيد مشاعر خوف النبي محمّد (ص) والمؤمنين ممن اتّبعوه. أمّا موضوع برّ الأبناء بالوالدَين، الأب أو الأمّ، فهو موضوع أخلاقي يمثّل علاقة الأبناء بالوالدَين في كلّ زمان ومكان. أمّا البحث في قضيّة البعث في سؤال: {وَيَقُولُ الْإِنْسَانُ أَئِذا مَا مِتُّ لَسَوْفَ أُخْرَجُ حَيّاً } (مريم 66)، فهذا يتّصل حتماً بما ورد عن بعث يحيى وعيسى الذي جاء ذكره في آيتَي "السّلام" الأخيرتَين. ([132]) لكن لا تؤدّي ثيمة التّوحيد التّأكيديّة في آخر السّورة إلى توحيد قِسمَي الطّريحة والنّقيضة بوصفها نتيجة منطقيّة للجمع بينهما في الدّيالكتيك الهيغلي.

فالحِجاج، هنا، يقطع تلقائيّاً متعةَ السّرد عن زكريّا وابنه ومريم وابنها وإبراهيم وأبيه – والقائمة الأخرى – بسبب التّغيير الذي تحدثه لغة التّهديد والوعيد. ولا يمكن اعتبار حكم يارُزلاف ستيتكيفيتش صواباً حين يصف أسلوبَ السّرد القرآني بـ"أنّه نادراً ما يحمل متعة كافية في السّرد"، ([133]) رغم أنّ ما يطرحه

قد ينطبق، هنا تحديداً، على ما استنتجناه من انفصال الطّريحة ونقيضتها في سورة مريم. ذلك أنّه لا يوجد استمرار للخطّ السّرديّ بين الجزأين السّرديّ والحجاجيّ وإن كان يوجد بينهما تواصل منطقيّ، وهذا يعود إلى الطّبيعة الشّفهيّة المتلوّة لـ القرآن الكريم، التي تتيح للقارئ حرّيّة التّوقّف عند القسم السّرديّ في قراءته دون الحجاجيّ خوفاً من إرهاق المستمع بلغة التّرهيب والحجاج، ولا يخلّ ذلك بمتعة السّرد. ويؤكّد هذه الفكرةَ ما نقله ابن إسحاق في خبره عن هجرة المسلمين الأولى إلى الحبشة في قراءتهم "الجزءَ الأوّل من سورة كاف هاء ياء عين صاد" (لا الجزء الثاني من سورة مريم) أمام النجاشيّ وأمام وفد من قريش. ([134]) فتأثّر النجاشيّ بما سمع من ذكر زكريّا ومناجاته ربّه ومن وهن عظمه واشتعال رأسه بالشّيب، ومن تمنّيات مريم بالموت أن يطوي النسيانُ ذكرَها، ومن مناداة إبراهيم المتواصلة لأبيه تحنّناً ورأفةً بقوله: {يَا أَبَتِ}.

الكلمة المفتاح، هنا، "الرّحمن"، وهي التي توحّد بين قِسمَي السّورة السّردي والحِجاجيّ. ويرد اسم "الرّحمن" ستّ عشرة مرّة في السّورة، خمسٌ منها في الخاتمة التي تأخذ طابع الخُطبة. و"الرّحمن" هو الاسم المعروف مما قبل الإسلام للإله الواحد، ويظهر في سلسلة متتابعة من السور في الفترة المكّيّة الوسطى لذلك أسموها "فترة الرّحمن"، ([135]) ولكن سرعان ما اختفت في الفترة المدنيّة بعد أن ترادفتْ مع كلمة "الله" في الآية 110 من سورة الإسراء: {قُلِ ادْعُوا الله أَوِ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى} ويشير عبد الله صولة إلى ظاهرة مهمّة هي أنّ كلمة "الرّحمن" التي ترد في الخطبة ضدّ اتّخاذ الرّحمن ولداً لا تعني الرّحمة المطلقة وتحمل أوّلاً وأخيراً معنى توحيديّاً.

ترتبط الآية الاستهلالية لسورة مريم بذكر "رحمة الرّبّ":{ذِكْرُ رَحْمَةِ رَبِّكَ عَبْدَهُ زَكَرِيَّا}، كما يرتبط ذكر مريم وإبراهيم والرّسل والأنبياء الآخرين بـ"رحمة الرّبّ" التي تجلّت بالأخصّ في "هبة الذّرّيّة". ([136]) وتستعيذ مريم بـ"الرّحمن" عند رؤيتها الملَك على صورة بشر، وتنذر لـ"الرّحمن" صوماً. و"رحمة الرّحمن" تجلّت، أيضاً، في هبته يحيى لزكريّا، كما أنّ عيسى هو "رحمة من الرّبّ"، وإسحاق ويعقوب هما رحمة وهِبة لأبيهما إبراهيم، وهبة هارون لأخيه موسى هي، أيضاً، "رحمة". فـالقرآن الكريم ينصّ على أنّ استدعاء "رحمة الرّحمن" قد انعكست نِعمُها على الأنبياء قبل محّمد (ص)، ما يعني أنّ رحمته ستطاول محمّداً، أيضاً، كما طاولت الأنبياء السّابقين، وهذا ما يمثّل نموذجيّة "خلاص الأنبياء". أضف إلى ذلك أنّ في تكثيف استخدام "الرّحمن" وهو الاسم الأرامي للأصل "رحمنان" المعروف في جنوب الجزيرة العربية للإله التوحيدي، ويظهر في النّقوش السبئية الحميريّة والنصوص اليهوديّة والمسيحيّة، ([137]) ما يعمّق،

كما يقول عبد الله صولة، انتماء دين محمّد الجديد إلى دينَي التّوحيد السّابقَين المسيحيّة واليهوديّة. ([138])

إنّ كلمة "الرّحمن" ليست فقط الكلمةَ المفتاح في سورة مريم، بل الفكرة القرآنية (والبيبليّة) العميقة للرّحمة الإلهيّة المطلقة، فهي تمتدّ في القرآن لتعِدَ بالرّحمة وبالعقاب. وموقع "الرّحمن"، هنا، في حال العقاب لا يأتي في القسم الحِجاجيّ فقط، بل يظهر في القِسم السّرديّ، أيضاً، حيث وردت في قصّة إبراهيم وعلى لسانه: {يا أَبَتِ إِنِّي أَخافُ أَنْ يَمَسَّكَ عَذابٌ مِنَ الرَّحْمَنِ}، بينما تظهر كلمة "الله" في القسم الحِجاجيّ، ولا تظهر بتاتاً في القسم السّرديّ. وهذا يعني أنّ "الرّحمن" في رحمته المطلقة أبرزُ في القسم السّرديّ وفي قوّته المطلقة أبرزُ في القسم الحجاجيّ حيث تصير "الرّحمة" مشروطة بالإيمان بالوحدانيّة كما بيّنّا سابقاً، وهو ما ينشئ توازياً دلاليّاً بين كلمة "الرّحمن" و"الله"، ويظهر هذا التوازي في الآية: {قُلِ ادْعُوا الله أَوِ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى} (الإسراء 110).

ولعلّنا نجمع شتاتَ الفكرة بين الطّريحة في القسم السّرديّ والنّقيضة في القسم الحجاجيّ بالإشارة إلى جماليّة الخيط العقديّ الرّفيع بينهما. فالضّعف الإنسانيّ تجاه شعور الوالديّة وحرمان الذّرّيّة الذي يجسّده موقف مناجاة زكريّا ربّه يعززّ وحدانيّة الله وتنزّهه عن أن يكون ضعيفاً تجاه الوالديّة أو حرمان الولديّة، ([139]) وأن الله لَمْ {يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ} (الإخلاص 3).

الخاتمة

إنّ عرض الوحدات الكبرى بتسلسلها ووفقاً لشرحها موضوعاً وشكلاً، وتحليل التّرابط والعلاقة بين الوحدات المشهديّة العضويّة، يظهران بوضوح شكل السّورة النّهائيّ كما يلي:

تقع قصّة مريم (16–33) بين قصّتي زكريّا (2–15) وإبراهيم (41–50)، وتشكّل العمود الفقريّ للبناء السّرديّ. والقصّة ليست لعيسى بقدر ما هي لمريم، إذ لا يظهر اسم عيسى إلّا في آية التّعقيب وكذلك حين تشير أمّه إليه دون تسميته، فيتكلّم الابن البارّ بصيغة "الأنا" وهو في المهد، ليقوم نيابةً عن مريم بالدّفاع عنها أمام قومها للبرّ بأمّه. وفي آيات التّعقيب التي تنتقد مفاهيم شائعة عند المكّيّين (تصريحاً) والنّصارى (تعريضاً)، تتغيّر الفاصلة من الياء المشدّدة الممدودة (إيّا) إلى الواو العارضة للسّكون (ون). وهذا التّغيير الأسلوبيّ لا يعني بالضّرورة أنّ الآيات أضيفت في فترة لاحقة، ذلك أنّ الوحدة الشّعوريّة الدّاخليّة للنصّ لم تتغيّر كما رأينا.

إنّ آيتَي التّعقيب (58–59) بعد قائمة الرّسل والأنبياء (من إبراهيم إلى إدريس) نثريّة وطويلة، وتظهر فيهما كلمتا الذِّرّيّة والخَلف للمرّةِ الأولى. فبعد

الثّناء على سلالة الرّسل والأنبياء نجد وعيداً للخلف الذين { أضَاعُوا الصَّلَاةَ وَاتَّبَعُوا الشَّهَوَاتِ...} (58–63)، ويبدو أنّها إضافة مدنيّة لسبَبين: أوّلاً أنّها تخرج عن سياق المدح فجأة، وثانياً أنّ القرآن الكريم لا يأتي على ذكر النّصارى ومجادلتِهم إلّا في المدينة. ([140]) وتظهر آية "جبريل" كإضافة إلى الوحدات العضويّة موضوعاً وشكلاً لأنّها خارج سياق الآيات، أيضاً.

إذاً، البنية السّرديّة التي تتوسّطها رحلة مريم في سياق ذِكر سردية قصص زكريّا ومريم وإبراهيم وسلسلة الرّسل والأنبياء يشكّل قسم الطّريحة، بينما النّقيضة هي القسم الحِجاجيّ في الحوار المتحرّك بعبارتَي: "يقول" و"قل"، مضافاً إليه الخُطبة التي تنهي السّورةَ بمناهضة دعوى "اتّخاذ الرّحمن ولداً".

وإن كان يبدو أنّ القسم الحِجاجيّ ينشئ جوّاً يهبط بذروة متعة السّرد التي بدأت بها السّورة، فإنّ الأمر ليس كذلك، لأنّ هذا القسم يأتي بوصفه قراءةً كلاميّة لتاريخ "خلاص الأنبياء" الذي تحيل إليه الآية بالذِكر: }وَاذْكُرْ فِي الْكِتَابِ{. والذكر يرتبط بالصلاة والدعاء، وقارئ القرآن له مطلق الحريّة ان يقتصر في قراءته على القسم السرديّ لا الحجاجيّ حتى لا يُثقل على قلوب المستمعين بلغة الحجاج. وكما قال لي كثير من القرّاء إن غاية المقرئ هو جذب المتلقي إلى الآيات لا صدّهم عنها.

إنّ الاتّجاه الذي خُتمت به السّورة على نمط حجاجيّ فيه كثيرٌ من التّكرار المتطابق مع ذكرٍ مكثّف لـ"الرّحمن" (خمس مرّات) في الآيات القصيرة. وهذا يؤكّد أنّ السّورة تحتوي على نصّ ونصّ مضادّ، أيْ أنّ هناك إعادة استحضار مواضيع مسيحيّة من القرآن ترتيلاً وتدبّراً. لكنّ ذلك لا يلغي أنّ الوحدة الشعوريّة حاضرة في النصّ والنصّ المضادّ معاً، ذلك أنّ الوحدات المشهديّة والحوارية في قسمَي السّورة، طريحتِها ونقيضتِها، قد حافظتا على وحدتها العضويّة وعلى ترابط محاورها منطقيّاً.

إنّ هذا الفصل سيدفعنا إلى الحديث، تالياً، عن تمثّلات مريم كما ظهرت معالمها المركّبة في بناء الآيات. فمريم، هنا، مسيحيّة من وجه وعربيّة من وجه آخر، أي أنّها ذات هويّة مركّبة تعكس ذوبان أشكال النّصوص المسيحيّة الدينيّة في النّصوص العربيّة الشعريّة.

∞ ∞ ∞ ∞ ∞

الفصل الثّالث

قصّة "رحلة مريم" التحليل الأسلوبيّ

نبدأ في هذا الفصل دراسة التّطابق الظّاهر بين قصّتي زكريّا ومريم، ومن ثمّ نحلّل آيات "ذِكر مريم" أسلوبيّاً وسرديّاً. ذلك أن ذكرها يشكّل، كما قلنا، العمود الفقريّ للقسم السّرديّ مقابل القسم الحجاجيّ. ويحدّد التّحليل الأسلوبيّ العناصر اللّغويّة والبلاغيّة والصّوتيّة لذِكر مريم، مع تقييم مساهمة القصّة في القيمة الجماليّة للنّصّ. لذلك سنحدد العناصر اللّغويّة واستخدامها كالأفعال والفواعل وغريب القرآن، والعناصر الجماليّة الصّوتيّة كالفواصل، والعناصر البلاغيّة كالأداوات البيانيّة والأسلوبيّة. وأستعين في ذلك بالعودة إلى "نظريّة النّظم" كما تطوّرت عند عبد القاهر الجرجانيّ (ت. 1078)، وتعني بالعموم النّظم على القاعدة النحويّة والبلاغيّة التي تُظهر التطابق المحكم والتّام بين اللّفظ والمعنى. ([141]) وغاية هذا التّحليل الأسلوبيّ هو دفع الدّراسة باتّجاه فهم بناء نظم الآيات. وتقع أهميّة "الأسلوبيّة" كنظريّة في طابع العمل اللّغويّ وخاصيّته التي يؤدّيها، وفي رفضها إعطاء أيّ آراء تقريريّة جاهزة، لأنّها تعمل على اكتشاف المواقف اللّغويّة (مثلاً الحياد/ التحيّز اللّغويّ للتّذكير أو التّأنيث... إلخ) الذي يختفي وراء البناء اللّغويّ والأدبيّ للنّصّ.

أمّا غاية التّحليل السّرديّ، فهي الكشف عن عناصر صاحب الخطاب الأصل (خطاب السّرد) وصاحبة القصّة (المتن الحكائيّ) للتّمييز بينهما. فصوت السّرد يقابله أفعال الشخصيّات وأقوالها والأحداث التي تتفاعل بينها في القصّة، والزّمن السّرديّ يقابله الحكائيّ، والإيقاع السّرديّ تقابله الحركات الحكائيّة الأربع: الحذف، والوقفة الوصفيّة، وبينهما وسيطان هما: المشهد والمجمل. ([142]) بعد تحليل هذه العناصر نتعرّف إلى شخصيّاتنا الحكائيّة ونتبيّن هويّة الشّخصيّة الرّئيسية، فإن كانت هي مريم، فسنعرف سبب خوضها رحلة الخروج والانتباذ بمفردها في القرآن، على عكس رواية الأناجيل الأبوكريفا (غير الرّسميّة) التي تخوض فيها مريم الرحلة دائماً برفقة يوسف وابنها. وسنعرف سبب تلقّي مريم "البشارة" بواسطة الروح أو الرسول في مشهد يتعلّق بالحمل والمخاض وشعريّة الجسد والروح. وسنبحث في هذه العناصر عن شخصيّة مريم بين الأفعال التي تعملها والأوصاف التي توصف بها، وعمّا تقوله عن نفسها كفتاة تعبّر به عن مشاعرها. وبعدها سنتساءل: حين تحكي مريم بصوت "الأنا"، هل تعبّر عن تجربة ذاتيّة داخل مجال الخصوبة فقط؟ وأين تقع الحقيقة؟ هل في الحكاية المتداوَلة في النّصوص، أم في أبعاد تأويليّة أخرى لها علاقة باللّغة والحكاية والحفاظ على الذاكرة الدينية؟

1. التّطابق بين قصّتَي زكريّا ومريم

يظهر التّطابق بين قصّتَي زكريّا ومريم في عنصرَي الشّكل والأسلوب اللّذين يربطان القصّتَين إحداهما بالأُخرى. فموضوع الحمل الإعجازيّ في هبة الله الذّكَرَ ذرّيّةً لزكريا مع كِبر سنّه وعقم زوجته وكذلك في هبة الله الذكرَ ذريّةً لمريم مع أنّها عذراء ولم يمسّها رجل هو موضوع واحد. وتكشف بنية الوحدات السّرديّة في القصّتَين وسياق الآيات عن علاقة بين الحدثَين السّرديّين مع وجود بعض الاختلاف في ردود فعل الشّخصيّتين الرّئيسيتين تجاه البشارة. فردّ فعل زكريّا تمثّل في استحضاره قدرة الله – تعالى – على الخلق وسؤاله أن يجعلَ له آية، بينما لم تطلب مريم آيةً من الله، وهو ما يُظهِر في شخصيّة مريم تسليماً سجّله لها أدب التّفاسير المسيحيّة والإسلاميّة معاً. وفي آيتَي السّلام على يحيى وعيسى (ع)، يظهر الاختلاف بينهما في كون صوت صاحب السّرد في سياق السلام على يحيى وصوت الأنا المتكلّم في سياق السّلام على عيسى (مريم 15 و33).

ونلاحظ في مناجاة زكريّا ربّه أنّ الإجابة الربّانيّة له تأتي غير مباشرة، فالله في خطاب سورة مريم لا يكلّم أنبياءه مباشرةً. وعلى المستوى نفسه، لا نعرف هويّة الملَك المشار إليه في قصّة زكريّا، حين يقول: { قَالَ كَذَلِكَ قَالَ رَبُّكَ هُوَ عَلَيَّ هَيِّنٌ } (مريم 9)؛ بينما تُعرِّف هذه الشخصيّة عن نفسها في قصّة مريم بأنّها رسول الله إليها: {إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ (أو ليهبَ) لَكِ غُلَامًا زَكِيًّا } (مريم 19). ويشار إليها بأنّها روح الله الذي أُرسلَ إلى مريم: {فَأَرْسَلْنَا إليها رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا} (مريم 17) وتُجري مريم حواراً مع هذا الرّسول المتمثّل بشراً، بينما لا تحدث الحواريّة بين زكريّا والملك الذي بشّره (مريم 18–21).

وفي قصّة مريم هناك أكثر من شخصيّة متكلّمة: الملَك (رسول الله)، المنادي من "تحتِها" (الملَك أو عيسى)، وقوم مريم، وطفل المهد، ولذلك يظهر الحوار، هنا، مكثّفاً وكذلك الأحداث. وهناك فارق بين منزلتَي يحيى وعيسى الرفيعتَين. فكما ذكرنا، بالنّسبة إلى زكرّيا، يسلّم صوتُ السّرد على يحيى في نهاية قصّة زكريا بالإشارة إليه: {وَسَلَامٌ عَلَيْهِ يَوْمَ وُلِدَ وَيَوْمَ يَمُوتُ وَيَوْمَ يُبْعَثُ حَيًّا} (مريم 15)، بينما يسلّم عيسى على نفسه بألف التّعريف وبصيغة "الأنا" المتكلّمة: {وَالسَّلَامُ عَلَيَّ يَوْمَ وُلِدْتُ وَيَوْمَ أَمُوتُ وَيَوْمَ أُبْعَثُ حَيًّا } (مريم 33). ويدلّ التّكليم بصوت عيسى على تفوّق مقامه على مقام يحيى في المشهد النبويّ. لذلك تأتي آية التّعقيب في عيسى: {ذَلِكَ عيسَى ابْنُ مَرْيَمَ قَوْلَ الحَقِّ الَّذِي فِيهِ يَمْتَرُونَ} (مريم 34) لا في يحيى. وهو ما يوحي أنّ التّركيز في شأن ولادة عيسى له مغزى كلاميّ أو ثيولوجيّ يتعلّق بولادته ونبوّته والجدل القائم حول طبيعته. فآية التّعقيب التي ترفض فكرة "اتّخاذ الله ولداً" تساهم في

النّقاش المسيحيّ الحادّ والمعاصر في شأن الذين يختلفون بينهم حول الحقّ في طبيعة عيسى: ق{وْلَ الحَقِّ الَّذِي فِيهِ يَمْتَرُونَ}.

إنّ زكريا ومريم هما الشخصيّتان الرئيسيتان في القصّتين، وتحتفل السّورة في النّهاية بولادتَي يحيى وعيسى الاحتفاء نفسه، مع التّوصية بالصّلاة والزّكاة وببرّ الوالدَين بالنّسبة إلى يحيى، وبَرّ الوالدة بالنّسبة إلى عيسى. ونلفت النّظر إلى أنّ غرض خطاب السّرد بإعادة سرد قصّة الطفولة من أجل التركيز على بنوّة السّيد المسيح لأمّه (ع)، قد عزّزت مبدأ الخصوبة بالدّرجة الأولى، وهذا ما ستكشف عنه الدّراسة على مستوى باطن النصّ. والجدير بالذّكر أنّ عيسى (ع) لا يظهر في القصّة باسمه قبل آية التّعقيب، ولا يبدو أنّ القصّة تقتصر على لحظة الولادة بقدر ما هي أيضاً قصّة خروج مريم ومخاضها وعودتها إلى أهلها. فالقصّة هي قصّة مريم، وإنْ كان ذلك في إطار بشارة السيّد المسيح عيسى، بمعنى الأخبار السّارة حول ولادته، للاحتفاء بأمه وبه (ع).

2. التّحليل الأسلوبيّ لقصّة مريم

مع أنّ القرآن الكريم هو بلا منازع الكتاب المؤسّس للإسلام، فإنّه "كتاب العربيّة الأوّل". وعلى حدّ قول أمين الخولي في عشرينيات القرن المنصرم: "المقصد الأسبق والغرض الأبعد هو النّظر في القرآن من حيث هو كتاب العربيّة الأكبر، وأثرها الأدبيّ الأعظم، فهو الكتاب الذي أخلد العربيّة وحمى كيانَها وخلَد معها" ([143])، على أنّ العلاقة بين النصّ القرآني الكريم والمخزون الشّعريّ العربيّ تتّصف بالقطيعة على الصّعيد المعرفيّ وعلى صعيد الشّكل الأدبيّ. ووفق كلام أدونيس: "كما يمثّل القرآن قطيعة مع الجاهليّة على مستوى إبستمولوجيّ (المعرفة) ([144])، فإنّه يمثّل، أيضاً، قطيعة على مستوى أشكال الكلام" ([145]).

ومع أنّ الشّعر العربيّ هو "ديوان العرب"، تحدّى النصُّ القرآني – تواصل على أساسه النبيّ محمّد مع قومه – العربَ على الأسس اللّغويّة نفسها التي لديهم، أيّ بتبنّي لغةَ الشّعراء من جانب، مع رفض ما يمثّله الشّعر من قيم سلبيّة من جانب آخر. لذلك نرى أنّ الدّراسات التي أجراها العلماءُ المسلمون بدايةً حول إعجاز القرآن، ([146]) كانت في الواقع دراسات حول الظّاهرة اللّغويّة البيانيّة لـ القرآن كنصّ يتفاعل معه المتلقّي من أهل العربيّة وفي كلّ زمان. ([147]) وقد نضجت هذه الدّراسات اللّغويّة–البلاغيّة مع عبد القاهر الجرجانيّ (ت. 1078) الذي حاول أن يضع قواعد فنّيّة للبلاغة والجمال الفنّي في كتابه دلائل الإعجاز فوصل إلى إنشاء نظريّةٍ هو أوّل من قرّرها في تاريخ النّقد العربيّ، ألا وهي "النّظم".

خلاصة هذه النظريّة، وفق سيّد قطب، أنّ ترتيب المعاني في الذّهن هو الذي يقتضي ترتيب الألفاظ في العبارة، وأنّ اللّفظ لا مزيّة له في ذاته وإنّما مزيّته في تناسق معناه مع معنى اللّفظ الذي يجاوره في النّظم. أيْ تنسيق الكلمات والمعاني يُبدي النّظمُ جمالَ الألفاظ والمعاني مجتمعةً، والجمال الفنّي رهين بحسن النّسق أو حُسن النّظم، كما أنّه لا اللّفظ منفرداً موضع حكمٍ أدبيّ ولا المعنى قبلَ أن يُعبَّر عنه في لفظ، وإنّما هما باجتماعهما في نظمٍ يكوّنان موضعَ استحسانٍ أو استهجانٍ. ([148])

وقد قدّم الجرجانيّ الأسلوبَ القرآني بوصفه "نظماً" مترابطاً لا يضمّ عناصر بطريقة اعتباطيّة، وكنشاط يشبه "النّسج والتّأليف والصّياغة والتّحبير والبناء والوشْي، فإنّه يوجب في تقويمه النّظر إلى أجزائه في تآلف بعضِها مع بعض لكي نعرف الأسباب التي دعتْ إلى وضع أحدِها حيث وُضِع، والتي اقتضَتْه بحيث أنّه لو وُضع في مكان آخر لاختلّ النّسج أو البناء كلّه" ([149]).

ويشرح عبد الهادي الطرابلسيّ أن النّظريّة الأسلوبيّة التي تركّز على الظّاهرة الألسنيّة – هي جوهر الكلام – تدرُس مبادئ الجماليّات المعقولة لشكل الكلام. ([150]) وبعبارة أخرى: إنّ دراسة الظّاهرة اللّغويّة في ذِكر مريم على مستوى الأسلوب تتيح فرصة البحث في مساهمة القصّة في بناء القيمة الجماليّة للنصّ.

وهذا الاندفاع نحو دراسة الأسلوب سببه تحليل كثير من العلماء واللّغويّين للنّظريّة في الألسنيّة العربيّة التي تناقش استخدام القرآن لأجمل "نظم"، ([151]) من حيث التّجانس البنيويّ الذي يقيمه بين المعاني وشكل الكلمات أو الفونيمات. ([152]) وقد ركّز هؤلاء على الجانب البلاغيّ–البيانيّ ([153]) "للنّظم"، وعلى جهودهم، سنستند لتحليل قصّة مريم عن طريق جمع وتوصيف مادّة الظّاهرة النحويّة–البلاغيّة، وفق أولويّات الكلام في طبيعته كنصّ ذي جوهر شفاهيّ ولكن ذي قالب كتابيّ أيضاً، وذلك لاستنباط قيمته الأدبيّة والفنّيّة والجماليّة.

2. 1. بين محتوى النّظم وشكله

بدايةً نقدّم ملخّصاً لسيناريو قصّة مريم وفق المشاهد التي استعرضناها سابقاً، ونركّز على إطار محتوى النظم (النّصّ) وشكل النّظم الجماليّ (بنية النّصّ). فمن حيث المحتوى، يمكن أن نتناول صوت السّرد وحركيّته بين الأفعال وتمثّلاتها والفاعلين وبروز أصواتهم.

تبدأ القصّة أو الأقصوصة ([154]) بصوت السّرد يستحضر ذكرَ مريم من الكتاب السّماويّ: }وَاذْكُرْ فِي الْكِتَابِ مَرْيَمَ{. ([155]) هناك حواران: حوار بين مريم

والرّسول (دون تسميته) وحوار بين مريم وقومها (دون تسميتهم). تنفعل مريم في حوارها مع الرّسول، وإنّما مع قومها تنذِر للرّحمن صوماً، لتبادر بلغة الإشارة إلى طفل المهد (دون تسميته) القيام بالدفاع نيابةً عنها. عندئذ يعرف الطّفل عن نفسه بأنّه "عبد الله" وأنّه أوتي "الكتاب" وجُعل نبيّاً، وأنّه مباركٌ وموصى بالصّلاة والزّكاة مع البرِّ بوالدته. بين انفتاح النّصّ على هذه الحوارات، يحاور الخطاب السّرديّ خروج مريم التي خاضته منفردة لتتلقّى البشارة ثمّ لتلد وحيدة ثمّ لتعود إلى أهلها حاملةً المولود بين يدَيها. وتأتي لغة السّرد هنا حسّيّة مفعمّةً بالمشاعر، معلِنةً الموقفَ التّعاطفيّ للنّبيّ بوصفه صاحب البلاغ مع تجربة مخاض الأنثى في لحظة الوضع وبين غربة المكان والزّمان والحال.

ترد أفعال خطاب السّرد في قصّة مريم في صيغة الماضي في: "انتبذَت"، "اتَّخذَت"، "قالت"، "فأرسلنا"، "تمثّل"... إلخ، بينما ترد أفعال شخصيّات المتن الحكائيّ في صيغة المضارع – في أكثر الأحيان – مبتدئةً بأداة الاستفهام: "أنّى يكون"، وأداة النّفي: "لم يمْسَسْني"، "لم أكُ"، "ألّا تحزني"، "لم يجعلني"، وهو ما يدلّ على أنّ هناك أسئلةً تنتظر الإجابة وأنّ هناك أموراً منفيّة. وتظهر بعض الأفعال المضارعة في انفعال مريم أمام الرّسول الذي ظهر لها على صورة بشر، فتقول: {أَعُوذُ بِالرَّحْمَنِ مِنْكَ}، ويجيب الرّسول على مريم بفعل المستقبل: {لِأَهَبَ لَكِ غُلَامًا زَكِيًّا}. ([156]) وتأتي أفعال خطاب السّرد الأصل في صيغة الأمر لا للتّرهيب أو التّأديب، بل لوضع مريم في أجواء الطّمأنينة: "واذكُرْ"، "هزّي إليكِ"، "فكُلي"، "واشربي"، "وقَرّي"، "فقولي". وفي آية السّلام، نرى الأفعال في صيغة الماضي والمضارع – المستقبل – المبنيّ للمجهول: {وَالسَّلَامُ عَلَيَّ يَوْمَ وُلِدْتُ وَيَوْمَ أَمُوتُ وَيَوْمَ أُبْعَثُ حَيًّا}.

والشّخصيّاتُ في السّرديّة هم: "الخطاب الأصل أو صوت صاحب السّرد"، "مريم"، "الروح"، "الرّبّ"، "المخاض"، "الرّسول"، "المنادي (من تحتِها)"، ([157]) "جذع النّخلة"، "القوم". وتستأثر مريم كفاعل بأكثر الأفعال (17) وهو ما يدلّ على أنّ القصّة مكرّسة للإخبار عنها ولها، وأنّ الأحداث تدور حولها بدءاً من انتباذها قومها واتّخاذَها الحجاب إلى فعل القول والحوار وأكلها وشربها وصومها عن الكلام وإشارتها. وتوظَّف الفواعل كالتّالي: يظهر الرّوح أو رسول الله بشراً ليهَبَ مريمَ غلاماً زكيّاً، وليُعلن أنّ عيسى آية للنّاس ورحمة من الله. أمّا المنادي "مِن تحتها"، فهو ليُطمئِن مريم بخصوص وفرة المياه والمأكل والأنس وليشير عليها بالصّوم عن الكلام حين يواجهها قومها بالسّؤال. والمخاض ووظيفته أن يُلجئ مريم إلى جذع النّخلة. أمّا القوم، فموقعهم اتّهام مريم بالأمر الفَرِيّ.

2. 2. الفاصلة إيقاعاً تنظيميّاً

أمّا من حيث شكل النّظم، فلا بدّ من الإشارة من جديد إلى حيويّة النّصّ القرآني المرتبطة ارتباطاً جذريّاً بالفاصلة التي تمنح إيقاعاً سيكولوجيّاً وملمحاً فنّياً وحاجةً جماليّة ملحّة. وإضافة إلى إنّ وظيفة الفاصلة في القرآن تشبه وظيفة القافية في الشّعر وقوتها الحقيقيّة الملهم، فهي الرّابط الشّكليّ الذي يسهم في إظهار وحدة النّصّ وجماليّته، وهي اللّحظة الصّوتيّة الصّانعة لجوّ السّرد. ورغم أنّ علماء المسلمين لا يحبذّون هذا التّشبيه، فإنّ هذه الفواصل تحدّد نهاية الآيات في القرآن الكريم وتفصلها عن بعضها بعضاً فعليّاً، وتساعد على ختم السّورة وجدانيّاً. وهي على حدّ تعبير مصطفى صادق الرّافعي:

صورة تامّة للأبعاد التي تنتهي بها جمل الموسيقا، وهي متّفقة مع آياتها في قرار الصّوت اتّفاقاً عجيباً يلائم الصّوت والوجه الذي يُساق إليه بما ليس وراءه في العجب مَذهب، وتراها أكثر ما تنتهي بالنون والميم، وهما الحرفان الطبيعيّان في الموسيقى نفسها، أو بالمدّ، وهو كذلك طبيعيّ في القرآن. ([158])

رفض أبو بكر الباقلّاني (ت. 1013) وكذلك المعتزليّ علي بن عيسى الرّمّانيّ (ت. 994) اعتبار "السّجع" من الفواصل، فعلى حدّ قول الرّمّانيّ: "الفواصل بلاغة والأسجاع عيب، وذلك أنّ الفواصل تابعة للمعاني، وأمّا الأسجاع، فالمعاني تابعة لها" ([159])، ويخالف أبو هلال العسكريّ الرّمّانيَّ في أنّ السّجع كلّه مذموم، بل منه المذموم الذي يظهر فيه التكلّف ويرهق الألفاظ والمعاني، كما يرى أنّه لا مانع من أن يوصف القرآن بأنّ فيه سجعاً، ولكنّه سجع في أعلى مراتب الكلام، فلا يمكن أن يجاريه أحد. ([160]) ويستنكر ابن الأثير قول الذين يذمّون السّجع، وقولَ الذين لا يسمّون ما في القرآن من اتّحاد المقاطع في الحروف سجعاً، ويؤكّد:

وقد ذمَّه بعضُ أصحابِنا من أربابِ الصّناعة، ولا أرى لذلك وجهاً سوى عجزِهم أن يأتوا به، وإلّا فلو كانَ مذموماً لما ورد في القرآن الكريم، فإنّه قد أتى منه بالكثير، حتى إنّه ليؤتى بالسّورة جميعها مسجوعةً كسورة الرّحمن والقمر وغيرهما، وبالجملة فلم تخلُ منه سورة. ([161])

توحِّدُ الفواصلُ المقاطعَ في قصّة مريم بالياء المشدّدة الممدودة مثل: شرقيّاً، سويّاً، تقيّاً، زكيّاً... إلخ. وتقع بعضُ الفواصل أخبار ومفاعيل تمييزيّة مثل: "تقيّاً"، "زكيّاً" و"بغيّاً"، وبعضُها صفة مثل: "شرقيّاً"، وبعضُها مفعولاً به مثل: "سريّاً". وتظهر فاصلة "نسيّاً" حين ترتبط بالرّبّ إيجاباً في كونُه فاعلاً منزّهاً عن النّسيان مثل: }وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا{، بينما تظهر "مأتيّاً" مرتبطة بالرّبّ كذلك ولكن من حيث كونها مفعولاً له في: {إِنَّهُ كَانَ وَعْدُهُ مَأْتِيًّا} (مريم 61). وتتكرّر كلمة "بغيّاً" مرّة على لسان مريم، ومرّة على لسان القوم.

وتوحد فاصلة الدّال المشدّدة الممدودة في: "مدّاً، هدّاً"، المقاطع في القسم الحِجاجيّ.

2. 3. التّكرار آليّةً للنّظم

يظهر التّكرار الصّوتيّ في سياق قصّة مريم بقوة، مع أنّ الجرجانيّ أغفل في نظريّته إغفالاً تامّاً للقيمة الصّوتية في اللّفظ مفرداً ومجتمعاً مع غيره. ([162]) فالملمَح الصّوتيّ يعطي الآيات إيقاعَها الموسيقيّ كما سنجتهد في بيانه في الفقرات التاليّة. والتّكرار الصّوتيّ في الحروف أو الكلمات أو التّعبيرات الجاهزة هو "خصيصة أساسيّة في الفكر والتّعبير السّماعيّ"، ([163]) ويعطي جرس الآيات القرآنية مَوسَقَتها. وهو تقنيّة ملائمة لطبيعة القرآن الترتيليّة وتطوّره كنصّ تعبّدي شفاهيّ. ([164]) وهو يلائم بطبيعة الحال ثقافة المتلقّي التي تعتمد على السّمع لا القراءة كمصدر لتلقّي المعرفة. ([165]) والتّكرار يظهر على مستوى الحرف والكلمة والعبارة.

إذا نظرنا إلى الحروف المكرّرة في سورة مريم، نجد أنّ بعض السّياقات تظهر فيها حروف بوتيرة أشدّ وأبرز. وهو ما يعطي تناغماً للإيقاع الموسيقيّ وتوازناً بين الآيات، ويعمل على تأكيد معانٍ معيّنة للنّصّ. فعلى سبيل المثال، يظهر حرف الذّال في فعل الأمر "واذكر" (الجناس الاستهلاليّ) وفي الأفعال التي تنجزها مريم: انتبذت، اتّخذت، نذرت، أعوذ، لتؤكّد في الأولى فكرة "الذِّكر" بوصفها استحضاراً من الذّاكرة، وهو السّبيل الشّفاهيّ لتواصل الله – تعالى – مع النبيّ محمّد؛ ولتؤكّد في الثّانية أفعالاً احتجابيّة كالانتباذ (الابتعاد إلى المكان القصِيّ) واتّخاذ الحجاب (عن الأهل) ونذر الصّوم (الصّمت والامتناع عن الكلام) والاستعاذة بالرّحمن (الهرب إليه خوفاً من غيره). وفي هذا دلالةٌ على أن الفعل المتّشح بـ"الذّال" الأولى المتّصلة بفعل "الذِّكر" وذريّة "الذَّكَر" (بالكسرة والفتحة في الذّال) أقوى من أفعال "الذال" الثّانية، أي المتّصلة بالانتباذ. ويظهر "الذّال" من جديد في مصطلح "الذريّة" في الآية المدنيّة المضافة (19:58) ليؤكّد فكرة "ذُرِيّة" الذّكور لسلسلة الرّسل والأنبياء، ولِيظهر على نحو غير مباشر فكرةَ هبة الذّكور الإعجازية الخلق لكلٍّ من: زكريّا ومريم وإبراهيم.

في سؤال مريم: {أَنَّى يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ وَلَمْ أَكُ بَغِيّاً} (مريم 20)، يتكرّر حرف السّين – من الحروف المهموسة – مرّتين في كلمة "يمسَسْني"، مع اختلاف الصّوت فيه بين الفتحة والسكون. ورغم أنّ المسّ أو المساس المذكور هنا كناية عن فعل الجماع كما تقول المصادر، فإنّ هناك

ملمحاً أكثر دقّةً في التعبير عن السّيّدة مريم بوصفها صاحبة القول هنا. إذ كان يمكن أن تقول: "لم يمسّني" عوضاً عن: "يمْسَسْني"، لكنّ في الفعل الأوّل الشّدّة على السّين ترفع همسها قليلاً إلى مستوى التّسميع لأنّها تزيد مدّة النّطق بالكلمة، بينما فكّ الشّدّة على السّين ونطقها سينَين أوّلهما مفتوح خفيف الحركة وثانيهما ساكن يوحي بإيغال في الهمس واختلاسٍ لزمن نطق الكلمة تأدّباً وترفّعاً عن معناها، من هذه البنت العذراء الحييّة.

ويربط حرف "الغين" – حرف حلقيّ – بين كلمتَي "غلامٌ" و"بغيّاً" لفظاً وفكرةً. فالغلام من الجذر "غَلِم" من الغُلمة التي تعني "شدّة طلب النكاح"، و"بغيّ" من الجذر "بغي" وهو من البغاء الذي يعني السّلوك الجنسيّ المشتبه فيه. ولننظُر هنا إلى التوافق الدّلاليّ بين ما توحيه كلمة غلام في ذكورتها وما توحيه كلمة بغيّا في أنوثتها. فتكرار حرف الغين في هذا السّياق يعطي النّظم بنيةً ثنائيّة الأبعاد تقابليّة الدّلالة.

ولعلّ هناك حرفاً مكرّراً يؤثّر في سيرورة السّرد لا بوصفه أصيلاً في بينة الكلمة ولكن بوصفه رابطاً سرديّاً. وهو "فاء" التّعقيب التي تعطي النّظم انعقاده في مفاصل زمنيّة حدثيّة متتابعة، وتمنح تناغماً للآيات. ووردت في نحو: فاتّخذت، فأرسلنا، فانتبذت، فأجاءها، فناداها. إنّ هذه "الفاء" تربط الأحداثَ بعضها ببعض بالضّغط على الزّمن لاختزاله بين البشارة والحمل والوضع، فهذه المعالم السّرديّة هي التي تصنع مفاصل القصّة ولذلك كان التّركيز عليها. ([166]) ويتكرّر فعل "قال" و"قالت" ليدفع بالمشهد الحواريّ المهيمن على السّرد القصصيّ وليأخذ مكانَه في البنية الزّمنيّة في القصّة. ([167]) فالحوار يصنع المشهديّة التي تحرّك الخيال لدى المتلقّي، وتشخصِنُ المتحاورين في ذهنه كما تضعه في قلب التّفكير في مقتضياته الحواريّة ليتّخذ منها موقفاً وجوديّاً.

وبخصوص العبارات، قد نجد تكراراً لبعض التّركيبات التّعبيريّة مع تغيير طفيف مثل: "انتبذت من أهلها مكاناً شرقيّاً/ فانتبذت به مكاناً قصيّاً"، "ما كان أبوك امرأ سَوء/ وما كانت أمّك بغيّاً"، "وجعلني نبيّاً/ وجعلني (مباركاً)/ ولم يجعلني جبّاراً شقيّاً" (وإن كان الفعل الأخير قرينة تضادّ بين البَرّ والجبّار الشّقيّ).

كما تتكرّر على مستوى التناصّ القرآني الدّاخليّ تعبيراتٌ كسؤال مريم: {قَالَتْ أَنَّى يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ وَلَمْ أَكُ بَغِيّاً} (مريم 20) الذي سيظهر في قصّة "طفولة مريم" في سورة آل عمران مع فارق التّغيير في كلمة "غلام" إلى "ولد":{قَالَتْ رَبِّ أَنَّى يَكُونُ لِي وَلَدٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ} (آل عمران 47).

وتتكرّر العبارات النّبويّة النّموذجيّة في قوله: {ذَا قَضَى أمْراً فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ }إ (مريم 35 وآل عمران 47)، {إِنَّ الله رَبِّي وَرَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ } (مريم 36، آل عمران 51)، فهتان العبارتان تساهمان في توجيه القصّة في السّورتَين نحو نهاية مفصليّة، وهو ما يدلّ على الارتباط الداخليّ بين السّورتَين (مريم وآل عمران). فهذه العبارات النموذجيّة تصنع تناغماً بين قصّتي بشارة الملك لزكريّا ومريم، وتنقل هذا التناغم الوجدانيّ والصّوتيّ بين القصّتين، من سورة مريم إلى "آل عِمران". وقد يُعَدُّ من هذا القبيل تكرار آية كاملة كآيتي السّلام على يحيى وعيسى مع اختلاف صوت المتكلّم: {وَسَلَامٌ عَلَيْهِ يَوْمَ وُلِدَ وَيَوْمَ يَمُوتُ وَيَوْمَ يُبْعَثُ حَيًّا}،{وَالسَّلَامُ عَلَيَّ يَوْمَ وُلِدْتُ وَيَوْمَ أَمُوتُ وَيَوْمَ أُبْعَثُ حَيًّا}.

2. 4. المجاز وصناعة النّظم

هناك أداة بيانيّة أو ضروب من المجاز تعمل على تجسيد أو بلورة صور حيويّة وتأثيرات جماليّة على الصّعيد اللّغويّ. وتدخل هذه الأدوات – مثل التّشبيه، والاستعارة، والتّمثيل، والكناية – في مقتضيات النّظم كما يقول الجرجانيّ. ([168]) والأداة البيانيّة مهمّة لتأدية صور التّمثيل والتّعبير، وتتّسم بالقوّة لتصعيد الإثارة في بعض المشاعر التي يسعى الخطاب القرآني إلى تحريكها في نفوس المتلقّين. وتقدّم هذه الأداة الفنّيّة صوراً وتمثيلات ومعاني في المعقول والمتخيّل لـ"الحدث القرآني" التّواصليّ بين صاحب الرّسالة النّبي محمّد ومجتمع المتلقي. فصحيحٌ أنّ اللّغة العربيّة هي وسيلة التّواصل بين صاحب البلاغ ومجتمع التلّقي، ولكنّها ليست ذلك فحسب، بل هي حمولة من القِيَم والأخلاقيّات والتطلّعات التي تشرح وتوجّه أداء الرّسول وسلوك مجتمعه. والعرب هم أهل بيان، ولذلك كان المجاز عندهم "أبلغ من الحقيقة". ([169]) ومن استعمالات المجاز في القرآن الكريم، كما يشير إلى ذلك السّيوطيّ، أنّه يستخدم لغة لا نشيح بوجوهنا حرجاً عند سماعها، خاصّة إذا كانت تكشف مشاعر لا تتلاءم مع السّجيّة والطّبع العربيَّين. ولعلّ خير مثالٍ على هذا الاستعمال، التّورية التي سبقت الإشارة إليه في سؤال مريم: {أَنَّى يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ وَلَمْ أَكُ بَغِيًّا } (مريم 20). إذ ترد كلمة المسّ كنايةً عن "النّكاح الحلال" كما في قوله في سياق آخر: {مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمَسُّوهُنَّ} (الأحزاب 49) أو{ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ} (البقرة 43). وفي سؤال مريم هذا، يرِد الخبر بصفة التّذكير "بغيّاً" لا على التّأنيث (بغيّ/ةً) رغم أنّ مريم هي المتكلّمة. وصفة المؤنّث تأتي هنا بلفظ المذكّر بسبب إحالتها إلى الطّبيعة الجسديّة للأنثى، وهو ممّا يشيع في اللّغة نحو قولهم: حائض، وطاهر، وطامث، وقاعد، وكاعب، وناهد، و"عاقر" كما ترِد في قول زكريّا: {وَكَانَتِ امْرَأَتِي عَاقِرًا } (مريم 5). وقد أوّلَ أبو جعفر الطّبريّ (ت. 923) انتفاء تاء التّأنيث من هذا

الوصف بأنّه "ذلك ممّا يوصف به النّساء دون الرّجال فجرى مجرى امرأة حائض وطالق" ([170]).

لكنْ النّحاة وضعوا ضابطاً لهذا التّصريف مفاده أنّ "كلّ ما كان على 'فاعل' من صفة المؤنّث ممّا لم يكن للمذكّر فإنّه لا يدخل فيه التّاء" ([171]). ولعلّ مقصودهم أنّ العربيّة، في الأحوال التي تتعلّق بالأنوثة بوصفها "فاعل" (الفاعليّة البيولوجيّة "الأنوثة" وليس التّأنيث اللّغويّ)، تستغني عن تاء التّأنيث لأنه لا لَبْس في إطلاق مقتضيات الأنوثة عليها كصفات الحيض والعقر والطّمث، فلا حاجة إلى إضافة التّاء. وبين الأسطر قد نفهم كلام النّحاة واللّغويّين هذا فهماً أنثروبولوجيّاً يرتبط بانتقاء القرآن المجاز بوصفه لغةَ أعلى معنى وأخفّ حرجاً عُرفاً. فاقتران مثل هذه الصّفات البيولوجيّة الأنثويّة بتاء التأنيث يزيد مستوى الحرج في نطاق التلقّي خاصّةً إذا أكّدنا أن الخطاب يتوجّه إلى عموم المتلقيّ له ذكوراً وإناثاً، وحذف تاء التّأنيث قد يخفّف وطأة التحرّز من إيراد هذه الكلمات في مثل هذا المجمَع.

غير أنّ إلغاء تاء التّأنيث من صفة المؤنّث لا تعني استصدار حكم عامٍّ بأنّ العربيّة تتحيّز إلى المذكّر ضدّ المؤنّث، فكثيراً ما تُضافُ تاءُ التّأنيث في صيغ ليست مؤنّثة في مضمونها. ([172]) كما أنّ الخطاب القرآني قد يغلّب المذكّر أحياناً، وقد يغلّب المؤنّث أيضاً. ([173])

ومن المجاز قوله: {وَقَرِّي عَيْنًا} بفتح القاف وهي قراءة الجمهور، وحكى الطبريّ بكسر القاف وهي قراءة لغة نجد. {وَقَرِّي عَيْنًا} هي استعارة مشهورة لـعبارة: "طبْ نفساً". و"القَرّ" البرودة، ولأنّ المناخ العربيّ شديد الحرارة فيفتقد الإنسان العربيّ البرودة ويفضّلها على الحرارة. كما أنّ "القَرّ" هو استعارة لدمع السّعادة البارد على عكس دمع الحزن الحارّ. والمعنى المجازيّ له: "أقرّ الله عينه أيّ سكّن الله عينه بالنّظر إلى من يحبّه حتى تقرّ وتسكن، وفلان قرّة عيني، أي نفسي تسكن بقربه" ([174]). وقد ارتبطت {وَقَرِّي عَيْنًا} في القرآن الكريم برؤية الولد، فحين عبّرت امرأةُ فرعون لزوجها، عند رؤية الطّفل، عن رغبتها في حضانته، قالت: {قُرَّةُ عَيْنٍ لِي وَلَكَ} (القصص 9)، وكذلك قيل لأمّ موسى في عودة الطّفل إليها بعد رميه في اليمّ: {فَرَدَدْنَاهُ إلى أُمِّهِ كَيْ تَقَرَّ عَيْنُهَا وَلَا تَحْزَنَ} (القصص 13). وبناءً على ذلك تكون عبارة{وَقَرِّي عَيْنًا} موجَّهة إلى أمومة مريم بمعنى: اطمئنّي برؤية مولودك.

لكنّ المجاز يتصاعد إلى ما يسمّيه الجرجانيّ "معنى المعنى"، فنجد طبقاتٍ قرائيّةً أكثر عمقاً في قصّة مريم. فعندما يأخذ المخاض مريم إلى جذع النّخلة تنفعل وتتمنّى الموت في لحظتها، فتقول: {يَا لَيْتَنِي مِتُّ قَبْلَ هَذَا وَكُنْتُ نَسْيًا مَنْسِيًّا } (مريم 23). ومعنى "النَّسي" (بفتح النّون أو كسرها) الأشياءُ التّافهة

التي يتركها العرب للنّسيان بعد رحيلهم. فكأنّ مريم هنا تتمنّى أن تُترك للنّسيان. ([175]) ويثيرُ الزّمخشريّ معنًى غريباً لكنّه ذو ارتباط وجوديّ وثيق بحالة مريم. فـ"النَّسيّ" وفقه هو الخرقة التي تستعملها المرأة في التطهّر من الحيض أو من دم الأضحية، أي "النَّسيّ" يربطها بالدماء الحيّة، وهي هنا تعبّر عن وضع المرأة النّفساء. أمّا تكرار "النَّسيّ" في قوله: }نَسْيًا مَنْسِيًّا{ فهو لتّأكيد تمنّيات الموت والذَهاب طيّ النسيان. وتتناغم السّين (السّاكنة والمحرَّكة بالجرّ) في: {نَسْيًا مَنْسِيًّا} مع السّين (المحرّكة والسّاكنة) في: {وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ}، ورغم أنّ السّين حرف فيه سهولة، فتكراره في المحلّين يربط سياق الفعلَين بفكرة الحمل غير المرغوب فيه.

2. 5. غريب القرآن

إنّ غريب القرآن بوصفه نوعاً بحثيّاً مستقلّاً في الدّراسات القرآنية التقليديّة يفتح منافذَ لفهم السّياقات القرآنية والسّرديّة منها بوجه خاصّ، ولا سيّما إذا اتَصل هذا الغريب بنصوصٍ كتابيّة وحضارات وثقافات سابقة.

يعدّ السّيوطيّ قائمة بمصطلحات غريب القرآن مع ذكر السّند الذي اعتمد عليه البخاريّ في صحيحه حول تفسير هذه المصطلحات. ([176]) ويؤكّد الألسنيّون المعاصرون، بخصوص انفتاح السّيوطيّ على لغات غريب القرآن، أنّ الوعي لدى المَعجميّين العرب بوجود علاقة بين اللّغة العربيّة واللّغات الساميّة كان موجوداً، ([177]) ولكنّ الخبرة اللغوية لديهم "كانت تقتصر على العربيّة (وأحياناً الفارسيّة)، وكانت ترجمة غريب القرآن مما هو معرّب من لغات غير العربيّة تفوق استطاعتهم"([178]). لذلك، نرى بعض الكلمات المعرَّبة قد تُرجمت معانيها خطأً عند السّيوطيّ كما سنشير إلى ذلك.

تحمل سورة مريم الكثير من غريب القرآن – ممّا ذكره السّيوطيّ – مثل: "سَوِيّاً"، "حناناً من لدنّا"، "سَرِيّاً"، "جَبّاراً"، "شَقيّاً"، "بي حَفيّاً"، "لسانَ صِدقٍ عَليّاً"، "غَيّاً"، "أثاثاً"، "ضِدّاً"، "أزّاً"، "عَدّاً"، "وِرْداً"، "عَهداً"، "إدّاً"، "هدّاً"، "رِكزاً". ([179]) ويذكر السّيوطيّ، استناداً إلى الجواليقيّ، أنّ أسماء الرّسل والأنبياء (ما عدا آدم وصالح وشعيب ومحمّد) هي من غير لسان العرب، أي أعجميّة. ويورد ما ذُكر في سورة مريم من الأسماء الأعجميّة: زكريّا ويحيى وعيسى وإبراهيم وإسحاق ويعقوب وموسى وهارون وإسماعيل وإدريس، لكنّه لا يذكر اسم مريم في هذه القائمة. لذلك سنجري رحلة صغيرة في الفقرات التّالية للبحث في معنى اسم مريم من حيث أصولها المِصريّة القديمة أو الساميّة (العبريّة والسّريانيّة). ([180])

إنّ أصل اسم مَريم (مِيريام في العهد القديم) لا يزال غير محدّد، فرغم بعض الادّعاءات، لا يوجد برهان قاطع على أنّه من أصل مِصريّ قديم ولا على أنّه

من أصل ساميّ. ([181]) وحين نأتي إلى تأثيل الاسم (المعنى الدّلاليّ الأصليّ)، نرى الهاجادا اليهوديّ يساوي اسم ميريام بـ"المَرّ" (أي العبور، وهو المعنى نفسه في العربيّة) رابطاً إيّاه بـ"مرارة العبور" إلى مِصر. ([182]) أمّا علماء التّفسير المسلمون، كالطبريّ وغيره، فاقترحوا معنى "العابدة" و"الجارية" تأصيلاً لاسم مريم. لكنّ مايكل شاب وصف محاولتَي ربط اليهود الاسم بـ"المرارة" وربط المسلمين له بـ"العبادة" بأنّهما محاولتان اعتباطيّتان. ([183])

أمّا الأستاذ سعيد عطيّة علي مطاوع، فيؤكد أن هناك تفسيرين لمعنى اسم العلم "مريم" أم السيّد المسيح.

الأوّل يستند إلى ما ورد في القرآن الكريم من أنّ الله – جلّ وعلا – قد رفعها مكانةً عالية، ([184]) ومن هنا جاء تفسير الاسم من الفعل الآرامي المزيد بالألف، ر–و–م "أَريم"، بمعنى "رَفَعَ" بعد إضافة الميم في أوّله ليصير المعنى المرفوعة مكانة عالية "مريم". ذلك لأن اللغة المستخدمة في فلسطين وقت ولادة السيدة مريم كانت السريانيّة، ومن هنا وجب تفسير الاسم وفقاً لقواعد وأصول السريانيّة.

الثاني يستند إلى أن النذر الذي وَهَبَتْهُ أمّها لها، لخدمة المعبد، وذلك قبل أن تدرك أمّها أنها "أنثى"، ويعني الاسم في اللغة السريانيّة "أَمَة الربّ". أي اسم مريم ينقسم إلى قسمين: الأول مَرا– بمعنى "الربّ"، والثاني –أَيْ بمعنى "أمة" الربّ لأنها تخدمه في الهيكل؛ وورد اسم الربّ أولاً للتعظيم. فاصبح اسمها "مَرآما" وانتقل إلى العربية فأصبح "مريم". ([185]) وقد أكّد القرآن الكريم هذه المهمّة الموكلة إليها عندما ناداها على سبيل الاستدلال الرمزي بـ"يا أخت هارون"، أي أخته في المهمة العظيمة في خدمة الهيكل.

أما آرثر جفري، فيؤكّد: "ممّا لا شكّ فيه أنّ اسم مريم يعود إلى العبريّة، لكنّ تشكيل اسم مريم العربيّ يدلّ أنّه جاء عن طريقٍ مسيحيّ سريانيّ لا عن طريق عبريّ مباشر" ([186]). ولعلّ هذا الاسم في الآراميّة يعني "أميرة" أو "سيّدة"، ولعلّ الأصل السّريانيّ "مريامو" (اسم فاعل) من الفعل "رومو" قد يعني المرتفعة والسّامية، من الجذر "ر–و–م" أي "المرتفع" كما يشير القاموس السّريانيّ العربيّ. ([187])

وتُنادَى مريم في القرآن الكريم بنسبتها إلى علاقاتها الأسريّة النبويّة، فتُنادى بوصفِها {أُخْتَ هَارُونَ} (مريم 28)، و{ابْنَتَ عِمْرَانَ} (التحريم 12) و"أمّ المسيح ابن مريم" (المؤمنون 50، المائدة 17). إنّ مناداة مريم بأخت هارون وموسى هو أولاً من باب الإشارة إلى مِيريام البيبليّة، وهذا يُعدّ استدلالاً رمزيّاً (typological reference) كما أشار إلى ذلك نورثروب فراي. ([188]) والاستدلال

الرّمزيّ ليس ظاهرة غريبة على الكتب المقدّسة التي يحيل بعضها إلى بعض، وليس ظاهرة غريبة على التّراث المَريميّ الذي يذكر كثيراً من اللّواتي يحملن اسم مريم (أو ماري). ([189]) فهناك مثلاً في العهد الجديد سبع نساء مختلفات يحملن اسم ماري، وإعطاء العهد الجديد اسم ماري لعدد من المريمات قد يكون لربطهن ببطولة مِيريام وقيادتها في الكتاب المقدس العبريّ، كما ترى كارلا بوهماخ. فاسم ماري هو الشّكل الإنكليزيّ اليونانيّ لاسم مِيريام العبريّ. ([190]) وثانياً إن مناداة مريم بأخت هارون (مريم 28)، وبابنة عِمران (التحريم 12) بعد تسمية عائلتها بعائلة هارون البيبلية "عمرام"، وهارون هو صانع مؤسسة الكهانة في اليهودية، ([191]) تعني أن هذا الإرث المتصل بالكهانة سترثه مريم بمقام كاهنة الهيكل.

ونلحظ لفظاً غريباً في سياق حكاية مريم حيث يشير السّيوطيّ إلى "تحت" في سياق الآية: {فَنَادَاهَا مِنْ تَحْتِهَا أَلَّا تَحْزَنِي قَدْ جَعَلَ رَبُّكِ تَحْتَكِ سَرِيًّا}. ([192]) وفي الواقع، أحدثت هذه العبارة إرباكاً بين علماء التّفسير المسلمين الذين حاروا حول تعريف المنادي "مِن تحت مريم" من يكون: هل هو المَلَك أم عيسى؟ ولعلّ ذلك يعود إلى كونهم تحرّجوا من تكليم الملَك للمرأة من تحتها موضعيّاً في جسدها أو أن يكلّم عيسى أمّه من هنالك. وقد أخذهم هذا الارتباك، أحياناً، إلى وضع حركة الفتحة في "مَن تحتَها" عوضاً عن حركة الكسرة في "مِن تحتِها" بمعنى "الذي تحتها" تحاشياً للنّقاش عن موضع المنادي. لكنّ كلمة "تحت" النبطيّة هي المعنيّة في إثارة هذا الإشكال لكونها من غريب القرآن من حيث المعنى. فـ"تحت" النبطيّة تعني "البطن"، ويكون المنادي هو عيسى من بطن أمّه وليس من تحتها. فإذاً، بالإضافة إلى كلمة "سَرِيًّا" القبطيّة، هناك أصول ساميّة وغير ساميّة في هذا التّعبير القرآني: {فَنَادَاهَا مِنْ تَحْتِهَا أَلَّا تَحْزَنِي قَدْ جَعَلَ رَبُّكِ تَحْتَكِ سَرِيًّا}. وسنأتي على تفسير هذين المصطلَحَين في الجزء الذي سنناقش فيه "الموتيفات" في قصّة مريم وعلاقتها برحلة العائلة المقدّسة إلى مصر. لكنّ محاولة كريستوفر لوكسمبورغ تفسير هذه الآية بالذّات باعتماده على التّأثيرات الآراميّة والسّريانيّة على القرآن تبدو غير موفّقة. فقراءته السّريانيّة التي اعتمدت على التّغييرات الأرثوغرافيّة (الإملائيّة) لهذا الغريب في قصّة مريم لم تكن مقنعة. ([193])

الخاتمة

تَظهر وجوهُ التّطابق والاختلاف بين قصّتي زكريا ومريم، لكن يختلف ردّ فعل زكريّا عن مريم بالنّسبة إلى البشارة بالحمل بالذريّة. أمّا بالنّسبة إلى قصّة حمل مريم وولادتها تحت النخلة وقرب السريّ، وإن كانت نهايتها هي ولادة الطّفل عيسى (ع)، فإنّ القصّة هي أساساً قصّة خروج مريم وانتباذها قومها

لتتلقّى البشارة وتواجه مخاضَها وتعيش تجربة الولادة في جوهر الأنوثة (الحمل والوضع)، ومبدأ الأمومة (الإطعام والشراب)، والعلاقة بين الأم وولدها (قيم البرّ والتواضع).

لقد ناقشتُ في التّحليل الأسلوبيّ الفرق بين القول القرآني والقول الشّعريّ، وقدّمتُ أوجه الاختلاف في نظريّة المعرفة بينهما وبتحدّي القرآن العرب على الأسس اللّغويّة نفسِها التي يقوم عليها الشّعر العربيّ. وقد عدتُ في التّحليل الأسلوبيّ في عملية فهم النظم القرآني إلى "نظريّة النّظم" عند عبد القاهر الجرجانيّ ومن ثمّ بتطبيق العناصر اللغويّة–البلاغيّة في قصّة مريم للأسلوبيّة الحديثة، أي للكشف عن مساهمة القصّة في بناء القيمة الجماليّة للنّصّ.

دفعني التحليل الأسلوبيّ إلى تجميع المادّة اللّغويّة من الفواصل في أواخر الآيات إلى التّكرار الصّوتيّ الذي أظهرتُ أهميّتَه في تردادِ الحرفِ والكلمةِ والتّعبيرات الجاهزة. وحلّلتُ المعطياتِ اللغويّة باعتماد معيار "الجندر" لتحليل الموقف اللّغوي بين الحياد للذّكورة أو الأنوثة أو التحيّز إلى إحداهما.

أمّا المادّة البيانيّة أو المجازيّة، فأظهرتُ مدى فعاليّة الصّور والتّمثيلات في "نظم القرآن" الذي وصفتُه بـ"الحدثْ القرآني"، وهو تعبير يصف به كنيث كراغ الخطاب القرآني لأنّه سيرورة تواصليّة بين النبيّ صاحب البلاغ ومجتمع التلقّي، وهو في الواقع جوهر نظريّة القرآن كسيرورة تواصلية عند أنجليكا نويفرث. فالعربيّة في أسلوبها البيانيّ هي لغة التّواصل، وتمثّل القيم والمُثل والتّطلّعات إلى الأداء السّلوكيّ للرّسول النبيّ وللمتلقّين. وقد ظهرت هذه التّواصليّة في بعض الأدوات البيانيّة كالكناية والتّصريف (حذف تاء التّأنيث) والمجاز العقليّ والاستعارات، وغريب القرآن، وغيرها.

كما ناقشتُ اسم مريم ومعناه، وعرضتُ ألقاب مريم، وتمّ – كما أرجو – إزاحة سوء الفهم الطّويل المتعلّق بلقب مريم بوصفها "أخت" هارون رئيس الكهنة، وهذا ما سأضيء عليه على نحو أوسع عند تفسير سورة آل عمران ("عمران" اسم عائلة مريم وفق الرواية القرآنية، و"عمرام" اسم عائلة ميريام وموسى وهارون حسب رواية العهد القديم) لاحقاً. وفي معرض تفسير ألفاظ من غريب القرآن في آية: }فَنَادَاهَا مِنْ تَحْتِهَا أَلَّا تَحْزَنِي قَدْ جَعَلَ رَبُّكِ تَحْتَكِ سَرِيًّا{، انفتح المجال أمام استيعاب تداخل النصوص (التناصّ) بين القرآن وإنجيل متّى المنحول في "رحلة العائلة المقدّسة إلى مصر" وتعريف هويّة المتكلّم من "تحت" مريم هل هو الملَك أم ابنها الذي يناديها من بطنها.

إنّ معظم المادّة اللّغويّة–البلاغيّة هي عربيّة المنشأ كما يؤكّد ذلك الخطاب القرآني مراراً: {إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ} (يوسف 2). ([194]) ونستطيع أن نقيسها بمادّة الشّعر العربيّ نفسها. لكنْ لا نستطيع مقارنة نَظْم

الآيات بنظم الأبيات الشّعريّة لأنّ القرآن الكريم يمثّل قطيعةً على مستوى بنية السورة الأخيرة (لا أشكال التعبير الأوّل) مع الشّعر العربيّ الجاهليّ (القصيدة). ([195])

ولعلّ من الكشوفات التي أتاحها التّحليل الأسلوبي للمادة اللغوية–البلاغية تذوّق اللّغة التّعبيريّة والحسّيّة التي استخدمت في متن الحكاية على لسان الشّخصيّات، فنقل لنا ألم زكريا باستعارة تبعية رائعة في جمع النار إلى الشَّعر الأبيض، "وضمّن ذروة الجبل التي تشعل النار عليها للإعلام في رسم الصورة حيث أشبه امتداد الشيب في الرأس،و امتداد النار في أعلى الجبل، والأمران محسوسان، وقد زادت الصورة هذه بالتخييل، على الصورة الأولى في اللعب باللون". ([196]) وصوّر ألم الوضْع في صراخ مريم وهي تدعو على نفسها بالموت، ورقّة قلب إبراهيم على أبيه وهو يستعطفه للإيمان بالله في خطاب التحنّن. وكذلك تلقّينا العطف على "الوالديّة" عبر كلمات الرّقّة التي أوصى الله بها عيسى رأفةً بأمّه وتواضعاً لها.

∞ ∞ ∞ ∞ ∞

الفصل الرّابع

قصّة "رحلة مريم": التحليل السّرديّ

1. اعتبارات أوّليّة

لا ترِد قصصُ الشّخصيّات الكِتابيّة المسيحيّة في القرآن الكريم كثيراً. فهناك قصّة أهل الكهف (الكهف 9–31)، ([197]) وقصّتا زكريّا (مريم 2–16، آل عمران 36–40) ومريم (مريم 17–33 وآل عمران 34) المتداخلتان، وقصّة امرأة عمران أمّ مريم (آل عمران 35–36)، وقصّة عيسى والحواريّين (آل عمران 51–52 والمائدة 112–123). وتُستحضر هذه القَصص بإيجاز لتُقدَّم في سيناريو مختلف وثقافة جديدة خاصّة. ([198]) وتَظهر آيات مريم في المرحلة المكّيّة (سورة مريم)، في قراءة محايثة لـ الإنجيل حسب لوقا ولأناجيل الطّفولة التي تعود إلى منحولات العهد الجديد التي لم تُضَمّن في الأناجيل الرّسميّة. ([199]) وهذا الاستحضار يشير إلى مرحلة في دعوة النبيّ محمّد بدأ فيها الحوار مع العقائد المسيحيّة عَبر الثّيمات الرئيسية مثل التّوحيد والبعث، ([200]) ويظهر الأنبياء في هذا الاسترجاع في دور المحاججينَ أقوامَهم بهذه الثّيمات. ([201])

إنّ قصّة مريم هي كقصّتَي أصحاب الكهف وذي القرنين (الكهف) لا تتكرّر في القرآن الكريم مثلما تتكرّر قصص كثير من الشخصيّات الكِتابيّة كآدم وإبراهيم وموسى وغيرهم في أكثر من سورة. ([202]) لكنّ هناك سرداً بيوغرافيّاً لمريم يظهر بشكلٍ بانوراميّ مشهديّ مُطوَّق بخطاب كلاميّ عقديّ (ثيولوجي) في سورة مدنيّة، "آل عِمران". وآل عِمران هو نسب مريم العائليّ المصطفى على المستوى نفسه مع اصطفاء النّسب الإبراهيميّ (آل عمران 33). ويعود تكرار قصص الأنبياء في السّوَر المختلفة إلى طبيعة النّصّ الذي نزل مفرّقاً (أو على مُكث كما يصف القرآن نفسه) استجابةً لحادثةٍ أو سؤال، وهذا يعكس "صورة القرآن الأدبيّة التي تعكس (بدورها) نصوصاً لا تزال في سيرورة التّطوّر." ([203]) لذلك إنّ سرد القصّة أو جزءٍ منها إنّما يتعلّق بالأحوال المختلفة التي استجاب بها النّبيّ لسؤالٍ يتّصل مباشرةً بـ"سيرورة التّواصل" وبروز المجتمع المؤمن الجديد. إضافةً إلى ذلك يرى جيرار جنيت "أنّ التّكرار بناءٌ ذهنيٌّ يتحقّق باستبعاد خصوصيّةِ كلّ حدثٍ، مع الاحتفاظ بالمشترَك بين الأحداث المتشابهة، ويكون ذلك بتجريد الأحداث من سياقاتها ومن دلالات مواقعها الخاصّة التي تكسبها دائماً معنى جديداً يخرجها من دائرة التّكرار" ([204]).

أمّا تنوّع المواضيع في السّورة الواحدة، فيتعلّق مباشرةً بفنّ السّرد القَصصيّ القرآني. والقصص "لونٌ من تصريف البيان القرآني، وتغيّر أشكاله" ([205])، ويستخدمها القرآن بوصفها وسيلةً للدّعوة من أجل تعزيز موقف النّبيّ محمّد وتقوية رسالته لتكون أكثر تأثيراً وإقناعاً.

يرتبط القصص القرآني، إذاً، بوظيفتِه الكلاميّة في الدّفاع عن العقائد الإيمانيّة والقيم الأخلاقيّة، فيُخضع السّرد للدّروس والعبر المتضمَّنة فيه والمراد من المتلقّي استنباطها. ولا ينتج عن هذه الوظيفة – خلافاً لما يقول ياروسلاف ستيتكوفيتش – "حرمانُ الخطاب القرآني الاكتفاءَ الذّاتيّ والتّبرير الذّاتيّ لأيّ متعة في السّرد القصصيّ." ([206]) إنّ رأي ستيتكيفيتش لا يأخذ بالاعتبار الجانب الشّفهيّ من الأداء القرآني، كما أشرنا سابقاً، وقد يجعل القارئ يتخيّر سياقيّاً ما يخدم مناسبة القراءة بوصفها فعلاً جمعيّاً (اجتماعيّاً) بقصد التّأثير فيهم وجدانيّاً ونفسيّاً تحبيباً لا تنفيراً. ولا أعني أنّ القسم الجدليّ من القصص تنفير، بل أنّ له سياقاته التي تختلف عن سياقات الجوّ الرّوحانيّ الوجدانيّ لهذه القصص. كما أنّ رأيه هذا، لا يحسب حساب الوحدات المستقلّة بذاتها، التي لا تخضع بالضّرورة في التّلاوة للحِجاج ولغته، كما بيّنّاه في الفصل السّابق. ومع هذا إنّ القرآن يبرّر صراحةً وظيفة القصّ التعليميّة، فهو للتفكّر } لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ{ (الأعراف 176)، وللعبرة }عِبْرَةٌ لِأُولِي الأَلبَابِ{ (يوسف 111)، ولتماهي شخصيّة المؤمن بشخصيّات القصّة }مَثَلًا لِلَّذِينَ آمَنُوا{ (التحريم 11)، ولطَمأنة محمّد }مَا نُثَبِّتُ بِهِ فُؤَادَكَ{ (هود 120)، ولتأكيد الوحي }ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ...{ (آل عمران 44).

في مرحلةٍ أولى من التّنزيل، نجد القصص تدور في غالبيّتها حول شخصيّة نموذجيّة في نمط سرديّ بسيط غير مركّب، لكن في مرحلة لاحقة تتشكّل القصص وتترابط في ما بينها عبر السُّور فتصبح الشخصيّات أكثر تعقيداً. ففي المرحلة المكّية، يتلقّى النّبيّ الرّسالة ثمّ يدعو النّاس للإيمان بها، لكنّ قومه يرفضونه وينبذونه إلى أن يتدخّل الله إلى جانبه للدّفاع عنه ولعقاب الذين كفروا. وهذه النّواة الوظيفيّة السّرديّة التي انبنت عليها جميع قصص الرّسل والأنبياء تخدم دعوة محمّدٍ (ص) وتخدم مجتمع المؤمنين في مكّة كنموذج ناجح للتأمّل والصبر في أوقات الشدّة التي يمرّون بها. وعلى المنوال النّسق نفسه (التوبو)، يُستحضر ذكر مريم من الذّاكرة المسيحيّة للوحي السّماويّ (الكتاب) لإبراز صراعَها مع قومها، صراعاً يتوازى سرديّاً مع صراع زكريّا مع الموالي من بعده، وأرى أنّ هذا التّوازي إنّما جيء به لتثبيت النّسق المذكور، أيْ لإعطاء برهان على مساندة الله الصدّيقين والمخلصين ونصرة دعوتهم.

2. مريم مقابل الشخصيّات النّسائيّة الأخرى

تعدّ شخصيّة مريم في القرآن نموذجاً فريداً من جوانب عدّة، فهي شخصيّة مركبة من طبقتين: طبقة على مستوى باطن النص تتجلّى حضوراً في جوهر الأنثى وخصوبتها، وطبقة على مستوى ظاهره تتجلّى حضوراً في مبدأ الأمومة ورعايتها والدفاع عنها.

وتؤكّد بربارة شتووسر أنّ "الشّخصيّات النّسائيّة القري بة من الأنبياء (من آدم إلى عيسى) تشكّل الجزء الحيويّ للرّؤية القرآنية للعالَم، والعبرة من استحضار هذه الشّخصيّات هي كونها أداةً تعليميّة للجماعة المؤمنة بالنّبيّ" ([207]). ولذلك، نجد ذِكراً عابراً لأمّهاتٍ أُخَرَ، كأم إسماعيل وأمّ موسى (28:7) ولكنّهما لا تلعبان دوراً مستقلّاً في السّرد، ولا تقومان برحلة الخروج التي قامت بها مريم للانتباذ لتلقّي البشارة خائضةً في الزّمان والمكان وتجربة الولادة. إضافة إلى ذلك لا نجد لهما "قصّة طفولة" كالتي يعيد سردها القرآن لـ"طفولة مريم" وبصوت أمّ مريم، امرأة عِمران (آل عمران 33–37). فجميع الشخصيّات النسائيّة الكتابيّة (البيبليّة) من "زوج آدم" (الأعراف 19 وطه 117)، و"امرأة إبراهيم" (هود 71)، و"أمّ موسى" (القصص 7)، و"امرأة العزيز" (يوسف 30)، و"امرأةً تملِكُهُم" (النّمل 23) وبنتي صاحب مَدين "امرأتان" (القصص 23)، كلّهنّ لا يُعرَّفنَ بأسمائهن، بل بعلاقاتهن العائليّة كأمَهات الأنبياء أو زوجاتهم أو بناتهم فقط، باستثناء ملكة سبأ التي تُذكر بعلاقة الحُكم الرشيد وليس بعلاقة النّسبيّة. لذلك يمتلك الرّجال (الآباء والأبناء والأزواج) قوّة التّسميّة فترتبط النّساء بهم لحاجتهنّ إلى أن يُعرَفن كشخصيّات تتّصل بتاريخ الأنبياء والرّسل.

هناك نموذجان لامرأتَين مؤمنتَين عملتا صالحاً (امرأة فرعون ومريم)، ([208]) وفي المقابل هناك نموذجان لامرأتين خانتا زوجيهما (امرأة نوح وامرأة لوط) وضعن في الموازنة الموقفيّة. ([209]) لكنْ ليس هناك بتاتاً نموذج واحد لأمّ كافرة أو سيّئة، وهذا لا يمكن أن نفسّره إلّا بإسناد القداسة للأمّ بوصفها أمّاً أي "أصلاً للحياة". أمّا بالنّسبة إلى نساء البيت النّبويّ، أي زوجات الرّسول "أزواجك" (سورة التّحريم)، والنّساء اللّائي ارتبطْن بجماعة المسلمين الأولى، كالمرأة "المجادِلة" (سورة المجادِلة)؛ و"الممتَحنة" (سورة الممتحَنة). فأولاء يعرَّفن بأفعال التّحدّي التي فعلنها، فزوجات الرّسول تشكّينَ إليه منه، والثانية جادلت الرّسول في أمر يخصّها، والثالثة امتُحِنت على الإسلام، ومع هذا تبقى أولاء النِّسوة دون تسمية، لأنّ الغرض من إدراجهنّ في السّرد ليس شخوصهنّ وإنّما كونهنّ نماذج لأفعال فعلنها، بخلاف السّيّدة مريم (ع)، فهي المرأة الوحيدة المسمّاة باسمها وباسم أمومتها في القرآن الكريم وتُنادى باسمها: "يا مريمُ" (الآية 27 من سورة مريم والآيات 37 و42–32 و45 من "آل عِمران")، وبأخوّتها: "يا أخت هارون" (مريم 29) وبُنوّتها "ابنة عِمران" (آل

عمران 31، والتحريم 12)، أي تظهر مريم شخصيّةً مستقلة بذاتها، ولكن تظهر، خاصةً، بوصفها مرتبطةً بعلاقات أسريّة بين كونها أم عيسى ابن مريم من جهة وأخت موسى وهارون وميريام من جهة أخرى.

وقد قدّمنا في الفصل السّابق المعنى المرجَّح لاسم مريم، وسنرى في الفصل المخصَّص للآيات الأولى في سورة آل عِمران كيف تُلقِي أمُّ مريم (امرأة عِمران) خطبةً بمناسبة تسمية ابنتها باسم مريم، وهذا يعني أنّ حدث التّسمية هو من الشّأن العامّ المهمّ الذي يقتضي إعلانه.

وللتّذكير بشأن الاسم والتّسمية والمسمّى في قصّة مريم، لا يظهر عيسى في سورة مريم باسمه إلّا في آية التّعقيب، وكذلك لا يُعرَّف الرّسول "رسول ربّك" باسم جبريل، ولا يُعرّف قوم مريم باسمهم. فلعلّ قوّة التّسمية في شخصيّة مريم إنّما جاء لجعل مريمَ نقطة الارتكاز في الحديث عن الولادة الإعجازيّة للسّيّد المسيح.

لكن نتساءل، هنا، بخصوص عموم خطاب التّسمية: لماذا يُعلَّم آدمُ الأسماءَ كلَّها مع أمره بالتّعريف بها (كما يشير إلى ذلك خطاب السّرد في أكثر من سورة)، بينما لا تعلّم حوّاء الأسماء بل ويُحذف اسمها ويشار إليها بـ"زوج آدم"؟ هل هناك تحيّز جندريّ هنا خاصّة إذا أضفنا إلى ذلك أنّ أسماء زوجات الآباء والأنبياء حُذِفت كما حذف حتّى اسم ملكة سبأ التي سمّاها التّراث الإسلاميّ "بلقيس"؟

إنّ علاقة التّسمية (باللّغة) هي علاقة معرفة وقوّة: "فحين لا يسمَّى إنسانٌ باسمه يصبح غير معروف، ولا أعرف كيف أسلك معه، وبالتّسمية لا يبقى الإنسان فكرةً أو وجوداً ذهنيّاً، بل يصبح مادّة حتّى يتجاوَز اسمُه مسمّاه" ([210]). لذلك نتساءل عن السبب في إخفاء أسماء هذه الشخصيّات المستدعاة خاصّة أنّ الله العزيز الحكيم لا يميّز في القرآن الكريم بين آدم وزوجه (حوّاء) في التّكليف، وليست هناك أيّ إشارة من قريب أو بعيد إلى خطيئة أولى ترتبط بحوّاء، على عكس ما ورد في العهد القديم. ([211]) لكنّ الحقيقة لا تقتصر على ظاهرة إخفاء أسماء النّساء عند الحديث أو الإشارة إلى الشّخصيّات النّسائيّة في القرآن، بل هناك أيضاً إخفاءٌ لأسماء شخصيّات رجاليّة، خاصّة أولئك الّذين كانوا على صلة بالرّسول محمّد (ص)، ([212]) كالصّحابة وبعض المؤمنين من الذين خاطبوا الرّسول أو تحاوروا معه. وعلى سبيل المثال، لم يُذكر اسم أبي بكر الصّدّيق وهو الرّجل الثّاني في الإسلام في قصّة غار ثور في الآية: {إِلَّا تَنْصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ الله إِذْ أَخْرَجَهُ الَّذِينَ كَفَرُوا ثَانِيَ اثْنَيْنِ إِذْ هُمَا فِي الغَارِ إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لَا تَحْزَنْ إِنَّ الله مَعَنَا } (التوبة

40)، ولم تذكر أسماء النساء اللواتي بايعن الرسول على الإسلام (الممتحنة 12).

لذلك نقول إنّ حجب الخطاب القرآني لأسماء الشّخصيّات التي تتّصل بتاريخ الإسلام المبكر، رجالاً ونساءً، يعدّ موقفاً واحداً ضمن مساواة جندريّة، ويهدف ربّما إلى حماية البريء من مواقف قد تتغيّر في المستقبل البعيد، أو لإبراز الدّعوة الدينيّة مقابل إلغاء الدَّور الشّخصيّ لهذه الدّعوة. ([213])

3. عناصر المتن الحكائيّ

إلى حدّ الآن، عرّفت شخصيّة السيدة مريم مقابل الشّخصيّات النّسائيّة التي لا تُذكر بأسمائها ولا يُخصِّص لها الخطاب القرآني قصّةً لذاتها. بينما تتمتّع مريم بعكس ذلك، فهي شخصيّة تملك الاسم وقوّة التسميّة ويستحضر الخطاب القرآني قصّتها لذاتِها كما لأمومتِها، وتتفاعل في قصّتها بالحوار الذي هو العنصر الأهمّ في السّرد هنا. ولذلك سنتناول في هذا المقام العناصر الرّوائيّة الأساسيّة: الشّخصيّات والأمكنة والأحداث، ثمّ تأويل المحفّزات الأدبيّة "الموتيفات".

فمن حيث الشّخصيّات هناك ثلاثٌ منفردة في هذا السّياق: مريم، والرّسول (الملَك)، وعيسى وشخصيّة جماعة هم القوم. وينتمي الأبطال المنفردون إلى مجال المقدّس والإعجازي، فمريم تخاطب رسول الربّ وتتلقّح بروح الله ويتكلّم عيسى وهو في المهد.

نسمع صوت الخطاب الأصل (الصّوت السّرديّ) إضافة إلى أصوات الشّخصيّات المتكلّمة الأخرى: "رسول الرّبّ" أو روحه، "الرّبّ"، "مريم"، "عيسى"، "القوم". ويخاطب الله – تعالى – عباده الأنبياء والمصطفَين بطريقة غير مباشرة (الوحي أو الإشارة)، وكذلك لا يُخاطَبُ محمّداً إلّا عبر رسولٍ أو من وراء حجاب. ([214]) فحين نسمع مناجاة زكريّا لربّه مباشرةً، نسمع الجواب يأتي على لسان الرّسول (الملَك) الذي يُجيب بالنّيابة: {كَذَلِكَ قَالَ رَبُّكَ هُوَ عَلَيَّ هَيِّنٌ } (مريم 9). وأيضاً، بالنّسبة إلى مريم التي يكلّمها الملَك ويظهر لها على صورة بشر سويّ، فالرّسول (الملَك) يجيب بالنّيابة: {كَذَلِكَ قَالَ رَبُّكِ هُوَ عَلَيَّ هَيِّنٌ} (مريم 12). ومسألة هويّة المتكلّم أو المُخاطَب وصوت المتكلّم بصيغ المتكلّم المختلفة مسألة مهمّة جدّاً لفهم التّنوّع في مستويات الخطاب كما سيظهر.

أمّا في المكان الذي انتبذت إليه مريم، فهو شرقيّ التوجّه، وهو المكان القصيّ حيث الابتعاد والخروج عن القوم، وهو الصّحراء التي تخلو من الماء والثّمر. وتحمل هذه الأمكنة رغم كونها موحشةً القدرةَ على التّوليد كإعلان لإعجاز الولادة المريميّة في مِقاربةِ مع إعجاز الخلق في الطّبيعة. فجذع

النّخلة يجعل النّخلة تسقط رطباً جنيّاً، والسّريّ تحت مريم يُجرى لها لتشرب، وكسقوط الرُّطب وجريان الماء في يُسرٍ، تضع مريم غلاماً زكيّاً. واستخدام النصّ مصطلح "غلام" مرّتين يوحي بقوّة الخصوبة. ([215]) لذلك الابتعاد عن القوم بمبادرة ذاتية كأنما يُحرّكها دافعٌ شخصيّ إلى هذا العالم المعجز الذي سيأخذ الأحداث باتّجاه البشارة الذي يتفجّر فيه كلام الرسول بالحمل وسرّ الخلق والعطاء غير المجذوذ، أي غير المقطوع وهو الوصف الذي وصفه به القرآن عطاءات الله لأهل الجنّة، وذلك أنّ مريم بهذا الولد، ورغم انقطاعها عن أهلها، وضعت نفسها في جهوزيّة للحياة الجديدة.

ومن حيث الأحداث، تبدأ الحكاية بحدث رحلة خروج مريم وابتعادها (الانتباذ) إلى مكان بعيد، وتتخلّل هذه الرّحلةَ مشاهدُ تمثّل الأحداث الرّئيسية الأخرى التي يستعرضها الحوار، لتضع مريمُ في النّهاية الغلامَ في فضاء الطّبيعة، ثمّ تنتهي القصّة بإنطاق الطّفل في بطنها لطمأنتها وفي المهد لمجابهة أهلها. ([216]) وتدور المشاهد حول تمثّل رسول الرّبّ على شكلِ رجلٍ سويّ، وسقوطِ الرُّطَب الجَنِيّ من النّخلة إطعاماً لمريم، وناتجاً عن هزّ جذع النّخلة بوصفه فعلاً محفّزاً للولادة، ثمّ ولادة الغلام، وبعدها عودة مريم إلى قومها وهي تحمل هذا الطّفل المعجز. وتستجيب مريم للأحداث في البداية بالتّعبير القوليّ، فتستعيذ بالرّحمن عند مباغتَة الرّسول إيّاها، وتدعو على نفسها بالموت لحظة المخاض، ثمّ تستجيب عند عودتها إلى قومها لمواجهتهم بالمبادرة بالتّعبير الإشاريّ: { فَأَشَارَتْ إِلَيْهِ} (مريم 29). ومن جهة أخرى، تستجيب، أيضاً، على التقدير بأفعال، كهزّها جذع النّخلة للاستعانة به على مخاض الولادة ولإطعام نفسها بنفسها، أو على الحقيقة كعودتها إلى قومها، وهي تحمل الطّفل بيدها، وبأخذ المبادرة منها إليه بالإشارة (أيْ حركيّاً). أمّا قومها، فيستجيبون للأحداث باتّهامهم إيّاها بعفّتها وبتذكيرها بسابقتها النبيّة الأولى "أخت هارون" (وموسى، وهي ميريام) بوصفها رمزاً مرجعيّاً لها.

4. "الموتيف" ([217])

سأتطرّق هنا إلى "الموتيف" بوصفه عنصراً مهماً لإعادة السرد من ذاكرة الأنبياء ومشهداً تحليليّاً يوحّد بين عنصرَي السّرد والحوار.

تتألّف قصّة مريم في القرآن من "حوافز أدبيّة" (موتيفات) لتشكّل مجتمعةً الخيطَ الذي يوحّد عنصرَي السّرد والحوار. ويتميّز "الحافز" أو "الموتيف" – وفق فلاديمير بروب – عن "المحور" أو "الموضوع" بكونه صورةً جزئيّةً متكرّرة ([218]) ولذلك يعدّ تحليل "الموتيف" في الحكاية الشّعبيّة العنصرَ الذي يفتح تداول إعادة السّرد وتنقّلاته من تراث إلى آخر. وهنا، بالطّبع، لا نرى قصّة مريم كالحكاية الشّعبيّة التي حلّلها بروب، فهي مختلفة عنها كلّيّاً لاحتوائها نواةً

من الصّحّة وبعضَ العناصر التاريخيّة الأوّليّة المتّفق عليها، في عملية توالد القصص من ثقافة إلى ثقافة أخرى. وفي قصّة مريم هناك العديد من "الموتيفات"، لكننا سنقتصر على ثلاثة "موتيفات" رئيسية وأليفة لدينا من الذاكرة المسيحيّة ومن الذاكرة العربيّة الأدبيّة. سندرس هذه "الموتيفات" في تناصّها مع أناجيل العهد الجديد والأناجيل الملحقة لـالعهد الجديد منها، وتتمّ إعادة حكايتها في سيناريو وبلاغة عربيين لمجتمع المؤمنين والمؤمنات الصاعد.

4. 1. "الموتيف" الأوّل: بشارة الملك لمريم

استحضار قصّة مريم من الكتاب: }وَاذْكُرْ فِي الْكِتَابِ مَرْيَمَ{ واستدعاؤها من الذّاكرة المسيحيّة لتاريخ الخلاص يرتكزان حول "موتيفات" عدة منها "بشارة الملَك لمريم بالطّفل". لقد أرسل الله رسولَه أو روحه إلى مريم متمثّلاً في شكل بشرٍ ليهب لها غلاماً زكيّاً: {قَالَ إِنَّمَا أَنَاْ رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَامًا زَكِيًّا} (مريم 19). وموتيف الحملِ المعجِز عن طريق نفخ الرّوح للعذراء التي تحمل بطفلٍ مقدَّسٍ، ليس جديداً، إذ نجده في نشيد الإنشاد (4: 12–16)، والإنجيل حسب لوقا (1: 28–35). ([219])

4. 2. "الموتيف" الثّاني: الخصوبة

تشعر مريم بعد ابتعادها إلى المكان القصيّ بألم المخاض والخوف من الجوع والعطش اللّذين يُلجِئانها إلى جذع النّخلة حيث تتمنى الموت، إمّا لوجع المخاض وإمّا بسبب خوفها على مصيرها. ([220]) في هذه اللّحظة، يناديها صوتٌ "مِن تحتِها" ليطمئنها بخصوص الماء وليشير إليها بهزّ جذع النّخلة لتساقط عليها الرُّطَب الجنيّ، فتأكل وتشرب وتطمئنّ. يشكّل، هنا "موتيف" "الأنثى والشّجرة والماء" أقدم صورة من صور الخصوبة في الحضارات القديمة، إذ ينتشر هذا "الموتيف"، كما يشير إلى ذلك نورثروب فراي، في تراث الشّعوب ومجمل الحضارات. ([221]) وترتبط الأنثى بالحديقة أو الواحة في كلّ الآداب العالميّة، حتى إنّ ارتباط النّخلة بالشّخصيّات المقدّسة لا يقتصر على مريم وعيسى، كما يشير إلى ذلك سليمان مراد. ([222]) فترتبط النّخلة، مثلاً، في الأساطير بمخاض "ليتو" وولادة "أبولو" و"أرتاميس". وأحياناً تكون الشّجرة شجرة الجمّيز كما نراها في الجداريّة البديعة في مقابر "سي آمون" في واحة سيوة (صحراء مصر الغربيّة) التي تعود إلى القرن الثّالث قبل المسيح. تُصوّر هذه الجداريّة، التي رأيتها بأمّ عيني، الآلهةَ "نوت" ووراءها شجرة الجمّيز، وتحمل "نوت" طبقاً باليد اليمنى فيه من البخور والخبز، وتسكب باليد اليسرى المياه من آنية في بحرة. وبين تدفّق المياه في اتّجاهين نرى "مفتاح الحياة". ([223]) فسواء تغيّرت صورة الأنثى من "ليتو" إلى مريم أو

تغيّرت صورة الشّجرة من الجمّيز إلى النّخلة، تبقى صورة الخصوبة التي تربط الأنثى بالشّجرة والمياه "موتيفاً" مسلّماً به. لذلك ليس مهمّاً، كما يفترض ستيفان شومايكر، أن نبحث عن أصل قصّة مريم ولقائها بالنّخلة والمياه في النّصوص الكلاسيكية المتأخرة، ([224]) بل المهمّ هو أن نبحث عن "الموتيفات" القديمة التي تُعاد صياغتها في سيناريو ولغة ودلالة جديدة أيضاً.

حاول شومايكر بلا جدوى أن يجد دليلاً تاريخيّاً حول "موتيف أدبيّ" ولعلّه أراد من ذلك حرمان القرآن أيّ قيمة أدبيّة إبداعيّة. وهذا بالتّأكيد لكي يدعم أطروحة وانسبورو حول التّكوين المتأخّر لـ القرآن خلافاً للرّواية المعتّمّدة للجمع العثمانيّ.

ففي إنجيل متّى المنحول (أُلّف في أواخر القرن السّادس الميلاديّ أو أوائل القرن السّابع الميلاديّ) نرى صورةً لمريم وابنِها عيسى مع النّخلة في "رحلة الهرب التي تخوضها مريم مع يوسف والطفل إلى مصر"، أيْ رحلة العائلة المقدّسة. ([225]) ومن الطّبيعيّ الافتراضُ أنّ إنجيل متّى المنحول، وهو المتأخّر عن القرآن، لا يمكن أن يترك أثراً في النّصّ القرآني وقد أُلّف أصلاً باللّاتينيّة. لكنّ هذا الإنجيل بالتّأكيد قد اعتمد في مراجعه على كثير من قصص الطّفولة وتقاليدها، ومنها قصّة مريم والنّخلة. وفي هذا الإنجيل، نسمع عيسى يطلب من النّخلة "الانحناء لإطعام أمّه من ثمرها، وهو ما يؤيّد ما رجّحتُهُ من كون الذي 'نادى' مريم مِن 'تحتِها' هو الطّفل في بطنها، على أساس ترجمتنا لـ'تحت مريم' بـ'بطنها': وتنبع المياه من الأرض ويفرح كلٌّ من يوسف ومريم وعيسى فيشربون منها" ([226]).

إنّ التّقارب بين رواية إنجيل متّى المنحول والرّواية القرآنية أمر لا جدال فيه لكنّ هناك انعطافاً جديداً في سيناريو القصّة القرآنية، وذلك أنّ مريم تخوض الرّحلة وحدها دون رفقة يوسف، كما ترتبط قصّة الرّحلة بحدث ولادة عيسى في المكان القصيّ في القرآن وليس ذلك في إنجيل متّى المنحول. من جهةٍ أخرى، تأتي فيهما أحداثٌ متماثلة كسقوط الرُّطَب الجنيّ للإطعام، ويَسبق سقوطَ الرُطَب من النّخلة نزولُ الرّسول ليهب مريم الغلامّ الزّكيّ، ويُذكّرنا صدى سقوط الرُّطب للإطعام بنزول مائدة عيسى من السّماء لإطعام تلاميذه كما في سورة المائدة (112–114). ([227]) وعملية التنزيل هي الآلية في عملية خلق الإنسان كما هي الآلية في عملية خلق الظواهر الكونية. إنّ النّخلة، هنا، كأيّ وسيلةٍ إعجازيّة تساعد الأنبياء، تصبح كسفينة نوح وكعصا موسى وكمائدة عيسى. إنّها، هنا، الوسيلة الإعجازيّة التي ساعدتْ مريم في المخاض الذي تمرّ به وحدها، في أحلك أوقات ضعفها.

إنّ هزّ مريم للنّخلة "تقديريّاً" له أكثر من دلالة في رسم صورةٍ ذهنيّةٍ للمشهد. ولذلك، كان هذا المشهد من المشاهد التي أثارت خيال الفنّان المسلم خاصّة في إيران الصفويّة حيث أنجزت منمنماتٌ صارتْ بامتياز أيقونةً قرآنيّة لمريم. ([228])

لكنّ رحلة مريم إلى المكان القصيّ في القرآن الكريم لا يُشار إليها كرحلة خروج العائلة المقدّسة إلى مصر. وقبل أن نناقش إن كان هذا المكان القصيّ مِصر كما يقول مؤلّف إنجيل متّى المنحول، علينا أن تخوض بأنفسنا رحلة إيتمولوجيّة، أعني رحلةَ تقصٍّ لمعاني غريب القرآن من الكلمات غير العربيّة التي استُخدمت هنا.

فكلمة "سَريّ" ليست من أصلٍ عربيّ، بل كلمة مِصريّة قديمة وتقرأ بالشّين "شريّ"، وتعني "مياه البحر الأحمر أو نبع المياه" ([229]). ويقول السّيوطيّ في سياق تفسير الآية: }فَنَادَاهَا مِنْ تَحْتِهَا أَلَّا تَحْزَنِي قَدْ جَعَلَ رَبُّكِ تَحْتَكِ سَرِيًّا{، إنّ كلمة "تحت" حسب الكرمانيّ هي من النبطيّة. ([230]) لكنّ السيوطيّ – كعادته – يكتفي بالإشارة إلى الغريب دون تخريج المعنى من القاموس الذي يتضمّن معنى "البطن"، الذي أشرت إلى اختياري إيّاه في تأويل هذه الكلمة. ([231]) وهو ما يعني أن المنادي "مِن تحتها" – كما سبق بيانه – سيكون الذي ينادي "من بطنها"، أي عيسى (ع). والتكليم من بطن الأمّ سبق وورد كثيراً في آداب مِصر القديمة، ومن هذا القبيل تكليم المَلِك الجنين من بطن الأمّ.

وقد اختلط على المسلمين تعريف هويّة من هو الذي ينادي من تحت مريم، هل هو الملَك أم عيسى؟ لأنّ التكليم بدا لهم من تحت عجيزة المرأة أمراً غير مستحبّ، والمشكلة بالطّبع كانت في معنى الكلمة وليس في موقع المكان. ونقرأ على المعنى نفسه في إنجيل يعقوب التمهيديّ: "وأصبحوا في نصف الطّريق حين قالت له مريم: أنزلني عن الحمار لأنّ هذا الذي ببطني يضغط عليّ ِأنْ ألده." ([232]) وهذا يدلّ على أنّ القرآن يشير في قصّة ولادة عيسى إلى رواية إنجيل يعقوب التمهيديّ وإلى هرب مريم إلى مصر الواردة في الفصل الثّاني من إنجيل متّى المنحول. وإذا كان إنجيلا الطّفولة ليعقوب التمهيديّ ومتّى المنحول المصدرَين الأقربَين إلى سيناريو قصّة الهرب إلى مصر والتوقّف عند النّخلة والمياه، فإنّهما لا يربطان الهرب إلى مصر بولادة الطّفل تحت النّخلة، وهو التّفصيل الذي يعدُّ إضافة وإبداعاً قرآنيّاً جديداً. فـالقرآن الكريم يصوّر ولادة عيسى (ع) تحت النّخلة لا من أجل أن يغيّر الرّوايات المسيحيّة الشائعة آنذاك ولكن ليقدّم صورة تطابقيّة مع مخيّلة أهل العربيّة حول خصوبَة الأنثى المتوازية مع خصوبة الأرض، وهو ما يدلّ على النّظرة التّقابليّة بين الأنثى والطّبيعة في الجوهر، فبطن الأنثى وبطن الأرض واحدٌ من حيث جوهر الخصوبة وقداستها.

وقد ينظر التّحليل النِّسويّ المعاصر إلى هذه الفكرة القديمة بعين النّاقد لأنها تقصُرُ دور الأنثى في الخصوبة وتصوّر المرأةَ منعكساً للطّبيعة و"الجوهريّ" الذي فيها. ([233]) لكنّنا سنرى في سورة لاحقة (آل عمران) صورة المرأة منعكساً للاجتماعيّ والمركّب حين تناقَش مسألة قبول مريم العبادة في المحراب (الهيكل) على لسان أمّها وهي تناجي ربّها، وتذكر نذرها مرتبطاً بـ"ما في بطنها" أكان ذكراً أم أنثى.

4. 3. "الموتيف" الثّالث: محو العار الذي يلحق بالعذراء

حين تحمل مريم الطّفل في طريق العودة إلى قومِها لمواجهتهم يناديها قومُها حال رؤيتها والطّفلُ بيدها بـ"يا أخت هارون" لتذكيرِها بأخلاقيّات أبيها وأمّها. وقد أحدثت هذه الكنية لدى العلماء المسيحيّين إشكاليّة لأنّها في نظرهم "خلطت" بين مريم أمِّ المسيح وميريام أخت هارون وموسى، فرأوا فيها مفارقةً تاريخيّة مدّتها ألف وخمسمئة سنة. ([234]) هذا من جانب معظم اللاهوتيين المسيحيّين، أمّا علماء الكلام المسلمون، فأسرعوا إلى اتّخاذ موقف دفاعيّ بإعطاء مبرّر بأنّ العرب تفضّل أن تنادي بالكنية لا بالاسم، وهو ما يعني أنّ القصد من مناداة مريم بميريام هو ربطها بسلالة هارون وليس لأنّها أخت هارون مباشرةً. وقد انتبه نورثروب فراي إلى أنّ "المنظور الاستدلاليّ الرّمزيّ الذي يقصده القرآن بتماثُل مريم وميريام، ولذلك إنّ مناداة القرآن الكريم مريم بـأخت هارون يعدّ منطقيّاً".

ومن السّهل شرحُ هذا الاستدلال الرّمزيّ بالعودة إلى مِيريام أختِ هارون وموسى، التي كان أوّل ظهور لها بهذا الاسم في عبور البحر الأحمر (سفر الخروج 15: 20–21)، وهناكَ أشير إليها بـ"النبيّة مِيريام أخت هارون". "وإذا كان لا يبدو معنى مصطلح النبيّة واضحاً"، كما تقول فيليس تريبل، "فإنّ ميريام هي المرأة الأولى التي حملت هذا اللّقب. لذلك أصبحت المثال لتراث الأنثى النّبويّ، في وقتٍ كان موسى يقود الذّكور (قارن مع التثنية 34:10)." ([235]) بالإضافة إلى ذلك إنّ هارون يُشار إليه في سورة مريم بأخوّته لموسى وبنبوّته (مريم 53) ([236]) تناصّاً مع النّصّ العبريّ (سفر الخروج 7:1). وسنعود إلى هذه التسمية في سورة آل عمران للإضاءة على اسم عائلة مريم عمران (عمرام) وعلاقة هذه العائلة بخدمة هارون رئيس الكهنة في الهيكل (المحراب).

إذاً، حين تُذكر "أخت هارون (ميريام)" وهي المثال للأهليّة النّبويّة للأنثى، ربّما يقترح القرآن أنّ مريم تحمل خصائص مِيريميّة للرّؤية النّبويّة، كما سنبيّنه في الفصل الأخير. وزيادةً على ذلك إنّ الرّبط بين النّبيّة ميريام العبريّة ومريم أمّ المسيح ليس جديداً. وحول هذه المسألة تشرح ماري فوسكت: "منذ البداية

نعرف أنّ ماري أو مريم هي التّرجمة اليونانيّة لاسم مِيريام العبريّة. لذلك تحمل أمّ المسيح في الإنجيل حسب لوقا اسم المرأة النّبيّة الأولى لكتابَي اليهود والمسيحيّين المقدّسَين" ([237]). وفي إنجيل يعقوب التمهيديّ، تنادَى مريم بـ"ميريام"، ([238]) وقد استمرّ تداول أشكال الاسم إلى القرنَين الحادي عشر والثّاني عشر ليدلّ على الأفعال النّبوّية. ([239])

وحين تُتّهم مريم في عفّتها، تبادر بالإشارة نحو طّفلها الذي يتكلّم نيابةً عنها في المهد في موقفٍ إعجازيّ لتبرئة أمّه. ([240]) فيعرّف عن نفسه بأنّه عبد الله، وأنّ الله جعله نبيّاً مباركاً، وأمرَه بالصّلاة والزّكاة كما أمره في السّياق نفسه ببِرّ والدته والتّواضع لها. إنّ عيسى بارّ بوالدته كما يحيى بارّ بوالديه. إذاً، في هذه المواجهة بين مريم وقومها، يأخذ القرآن الكريم موقف الدّفاع عن العذراء ضدّ الذين قذفوها بالسّوء، وهو "موتيف" عرفناه من العهد القديم والجديد: "فتَمار تُتّهم بالزّنى ولا تكاد تنجو من الموت حرقاً، ويدافع دانيال بنجاح عن سوزانا ضدّ قذف الكبار لها، ويتكرّر 'الموتيف' نفسه في خلفيّة ولادة العذراء التي يذكرها متّى (متّى 1: 19)" ([241]).

إذاً، "الموتيفات" الثّلاثة، بشارة الملك للعذراء والحمل الإعجازيّ للطّفل "الذّكر"، و"موتيف الخصوبة أو الرّبط بين الأنثى والنّخلة والمياه"، وموتيف "إزالة أيّ شكّ حول العذراء دفاعاً عنها ضدّ الذين اتّهموها بالسّوء"، كلّها ليست جديدة، بل هي موجودة في حضارة الشّرق الأدنى في أشكال فنيّة (مِصريّة وبيزنطيّة) ([242])وأنواع أدبيّة من العهد القديم إلى العهد الجديد (خاصّة الإنجيلَين حسب لوقا ومتّى)، والأناجيل غير الرّسميّة (إنجيل يعقوب التّمهيديّ ومتّى المنحول). لكنّ هذه "الموتيفات" أُعيد تفعيلها في متن الحكاية لسيناريو جديد يعكس تفاعل الدّين الجديد والمجتمع المتلقّي للدّعوة.

5. مريم والمكنون النّفسيّ

إنّ مشهد وقوف مريم أمام النّخلة والمياه المرتبطة بحدث ولادة عيسى ليس الإضافة الوحيدة لـ"الموتيفات" المسيحيّة الشائعة التي عالجناها سابقاً. فهناك إضافة متعلّقةٌ بشخصيّة مريم المحاورة، التي تتفاعل مع الشّخصيّات الأخرى بأسلوب يعكس تطوّر السّرد القصصيّ (الطّريقة التي تُروى بها القصّة)، ([243]) ويعكس البناء الاجتماعيّ والنّفسيّ للمتحدثين بالعربيّة. والبنية التّوظيفيّة للكلام أمام المفاجأة والألم وتصوّر العار والبرّ بالوالدة تمثّل المكنون النّفسيّ وراء إعادة سرد قصّةٍ بـ"موتيفاتٍ" قديمة معروفة في التّراث الأدبيّ الكتابيّ (اليهوديّ والمسيحيّ) بخلفيّةٍ ثقافيّة ونفسيّة جديدة.

فمثلاً تطوُّر استخدام المشهد الحواريّ يشبه الصّورة الشّعريّة بوصفها أداةً فنّيّة للمنطوق السّرديّ. وهو يساعد على رسم الشّخصيّات وتمثيل مواقفها في لحظة معيّنة من الحكاية. إنّ تصوير انفعال مريم حواريّاً مع قول الرّسول أو مع قول قومها يجعل الحوار الأسلوب المناسب للتّعبير الشّخصيّ والجماعيّ. فمثلاً في حوار مريم للرّسول، وحوارها لقومها، تَتكشّف الشخصيّة العربيّة وأعرافها اللّغويّة عبر التّعابير التي ينطق بها المتحاورون. ومن ذلك أنّ الرّسول يتمثّل لمريم رجلاً، فتستعيذ بالرّحمن منه لخجلها من ظهوره المفاجئ. واستعاذتُها بالله هي خير تعبير بالعربيّة لحالة المفاجَأة والخوف. وحين يُلجئها المخاض إلى جذع النّخلة، تعبّر مريم عن ألمها بتمنّي الموت: }يَا لَيْتَنِي مِتُّ قَبْلَ هَذَا وَكُنْتُ نَسْيًا مَنْسِيًّا{ (مريم 23). وهذه الدّعوة على النّفس تستعيد تراثاً أدبيّاً رثائيّاً قديماً لرجال ونساء العرب الشّعراء والشواعر، ([244]) والخنساء التي ارتبطت برثاء أخوَيها خير مثال على ذلك حين تقول:

ألا ليت أمّي لم تلدني سويّةً

وكنت تراباً بين أيدي القوابل ([245])

وصورة مريم التي تملك شخصيّة المُحاور ليست الصّورة الوحيدة للمرأة المحاوِرة في القرآن الكريم، فهناك نساء امتلكن القدرة على الحوار مع الآخرين، وهذا يعكس تثمين المجتمع العربيّ فعالية النساء وموقعهن من الكَلِم، وأن يكون لـ"كلامهن المختزِن قوّة." ([246]) فـ"ملكة سبأ"، مثلاً، تحكم وتتمتّع بالغنى والسلطة، وبكامل ثقة رعيّتها بها، ولا تُقدِم على أيّ فعل دون استشارة حكومتِها أو مجلس أعيانها. وحين تلقّت الرّسالة من سليمان الملك، {قَالَتْ يَا أَيُّهَا المَلَأُ أَفْتُونِي فِي أَمْرِي مَا كُنْتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّى تَشْهَدُونِ} (النّمل 32). وأيضاً تحادُث إحدى "ابنَتَي مدْيَن" أباها بصراحة حين تعبّر عن إعجابها بموسى قائلةً على سبيل التّلميح: {يَا أَبَتِ اسْتَأْجِرْهُ إِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَأْجَرْتَ القَوِيُّ الأَمِينُ} (القصص 26). وقد وردت آية سماع الله قولَ المرأة التي تجادل الرّسول في زوجها وتشتكي إلى الله، وما نتج عن ذلك من إلغاء لعادة قديمة في تطليق النّساء تسمّى "الظّهار":{قَدْ سَمِعَ الله قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إلى الله وَالله يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا } (المجادلة 1). فحوار النماذج النّسائية مثل حوار مريم يعكس صورة فعّالة وإيجابيّة لشخصيّة المرأة التي تحقّق وجودها من داخل اللغة وسلطتها.

ومن هذا القبيل، أيضاً، برّ الوالديّة الذي رُكّز عليه، مثلاً، لتعزيز القيم الأخلاقيّة في العلاقة بين الآباء والأمهات والأبناء للمجتمع العربيّ عموماً والمجتمع الإيمانيّ الجديد خصوصاً، ووضعت هذه القيم الأخلاقيّة في مرتبة العبادة: }

وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا (31) وَبَرًّا بِوَالِدَتِي} (مريم 31–32). ([247])

وتعكس هبة الله الذريّة للشّخصيّات الثلاث زكريّا ومريم وإبراهيم صفة الرحمة الربانية فيه، وتدلّ على مساندة الرحمن الصّالحين من عباده، وهذا أيضاً "موتيف" قديم من العهد القديم والعهد الجديد لـالكتاب المقدّس. ([248])

ومريم التي تنتبذ أهلها لتتلقى البشارة بالحمل بأمرٍ من الله، {قَالَ كَذَلِكَ قَالَ رَبُّكَ}، ولتلد وحدها في ما يُشبه البريّة، يُحتفى بالنّهاية بأمومتها وبالمولود، تحت النّخلة وقرب السريّ. إنّ اجتماع الأمّ والأرض والنّخلة والماء يكثّف قيمة الخصوبة والحياة في انعكاس لقيمة الرّحمة ضمنيّاً، لتبقى الأنثى على المستوى الوجوديّ، كما هي على المستوى الميثيّ (الأسطوريّ)، صورةً قويّة لغلبة الخصوبة على الجفاف، ولانتصار الحياة أمام الموت.

إنّ مريم في رحلتها هذه تفجّر خصوبة الأنثى المقدّسة التي يعكسها الشّعر العربيّ الجاهليّ، خاصة في النّسيب الذي يرتبط فنّيّاً وأنطولوجيّاً بالطّلل. والصورة الطلليّة في الشعر الجاهلي تحوّلت في إطارها الدينيّ المحض إلى قوالب فنّيّة صرف قد تخالف أحياناً النّماذج القديمة، ولكنّها في كثرتها تشي بتتبّع هذه النّماذج من حيث ظهور الصّورة المقدّسة للأمّ – على نحوٍ غير واعٍ – عند حديثهم عن المرأة. ذلك أنّ الشّاعر الجاهليّ جمع للمرأة صفات الخصوبة والأمومة المعبودة التي ارتبطت بالربّة الشّمس في الدّين القديم، لكنّ هذه العبادة تراجعتْ لتقوم مقامها صورة المرأة النّموذج في التفكير العربيّ القديم. وهي صورة لا تتعلّق بامرأة بعينها، وإن سُمّيت بأسماء (كخولة وليلى). ([249])

6. مريم "الأمّ": نموذجٌ مِثاليّ "برَدايم"

أم نمط بدئيّ في اللّاوعي "أرخيتايب"؟ ([250])

إنّ "موتيف الخصوبة" الذي حوّل الصحراء (أو البريّة) إلى واحة في قصّة مريم ارتبط في سياق السّورة ببنية أسطوريّة (ميثيّة). فحين تستحضر القصّةُ الأولى قلقَ زكريّا من الموالي لفقدانه العقب (19:5)، يأتي الجواب في القصّة التّالية، قصّةّ مريم، كأنه جوابُ الطّبيعة حول القلق الأبديّ بخصوص الجفاف والموت الذي عبّر عنه زكريّا بلسان حاله. فتخوض مريم رحلة نحو الصّحراء حيث يتمّ الاحتفال بخصوبة الأنثى بين النّخلة المحمَّلة بالرُّطب والنّهر الذي تفجّره المياه.

النّخلة والمياه هما عنصران من عناصر الحياة ويتّصلان مباشرة بخصوبة الأرض. فالاحتفال بالخصوبة، هنا، ليس في صورة الواحة القائمة بين النّخلة–

الشّجرة والسّريّ–الماء فحسب، وإنّما في صورة الأحداث نفسها. فيربط النصّ خوفَ مريم على المأكل والمشرب بخوفها من ألم الوضع، وهو ما يدمج صورة الأرض المنتجة بصورة الأنثى الولود التي عبّرت عنها جملة: {فَنَادَاهَا مِنْ تَحْتِهَا أَلَّا تَحْزَنِي قَدْ جَعَلَ رَبُّكِ تَحْتَكِ سَرِيًّا} (مريم 24). فأولويّة ذكر السريّ (المياه) مع تكرار كلمة "تحت" في "مِن تحتها" (بطن مريم) أو "قد جعل تحتك سريّاً" (بطن الأرض) يشير إلى الدّاخل، إلى رحم الأمّ ورحم الأرض، أيْ إلى مفهوم الأمومة التي تتحكّم في الجسمين، جسم الأنثى وجسم الأرض معاً. فتظهر "تحت" الأولى بوصفها رحم مريم الذي سيلد غلاماً، بينما تظهر "تحت" الثّانية بوصفها رحم الأرض الذي سيفجّر المياه فيُحيي الأرض. هذه المقابلة بين تولُّد مريم على المستوى نفسه مع تولّد الأرض يعطي مريم صورة تتعلّق بالجوهريّ، أي ما يعطي الأنثى قيمة الخصوبة. فتأخذ الأنثى الخصبة مكانها اللّائق في حدائق الجنّة التي {تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الأَنْهَار}، كما ينال المؤمنون والمؤمنات حدائقَهم التي وُعدوا بها. ([251]) وتُدمج صورة مريم الأنثى وهي تهزّ الشّجرة لإطعام نفسها بقوّة الشّجرة التي تعطي الثمر والحياة هي الأخرى.

نستطيع تخيُّل هذا الإدماج بين مريم والنّخلة في صورةٍ للآلهة التّي تعطي ثمرها في عمل فنيّ مِصريّ من السّلالة الثّامنة عشرة وهي من أكثر الصُّوَر دراماتيكيّة في دلالتها على أمومة الشّجرة. ([252]) في هذه الصّورة، تختفي الأنثى داخل الشّجرة، ونرى فقط ذراعَيها الممتدّتَين خارجاً، وتحمل بالذّراع اليمنى خواناً (صينيّة) عليها طعامٌ وبخور، وتحمل باليسرى إناءً تصبّ منه الماء على الأرض.

إنّ المعادلة الرمزيّة للمؤنّث الأموميّ، كما يقول الباحث أريك نيومن، تكمن في "المؤنّث الذي يطعم، يولّد، يتحوّل، الشّجرة، الرّكيزة من الجاد (الحجر الثّمين)، شجرة الجنّة، شجرة الكون، فكلّها واحدة." ([253]) فالماء والأرض عنصران من عناصر التّوالد المتّصلة بعضها ببعض، ومِثل المياه تصبح الشّجرة المثمرة المكان المناسب لولادة الأبطال. فشجرة ولادة أوزيريس تتكرّر في ولادة أدونيس، وفي القرآن الكريم، يولد عيسى في ظلال المفهوم الأنثويّ للشّجرة. فالخوف على خصوبة الأرض وخصوبة الأنثى واحد، ولذلك إنّ إزالة أيّ ضرر أو اتّهام للعذراء (البطلة في القصّة)، كما يذّكرنا نورثروب فراي، يعدّ ضمن موضوع الدّفاع عن التّوالد والخصوبة. ([254]) وإذا كانت أهمّيّة خصوبة الأنثى لا تختلف عن أهمّيّة خصوبة الأرض، فإنّنا نلحظ اختلافاً بينهما، فمريم هي التي تخوض الرّحلة تجاه الأرض والعكس ليس بصحيح كما يشير أفلاطون:

في الخصوبة والتّوالد لا تقدَّم الأنثى كمثال للأرض بينما هي الأرض التي تصبح مثالاً للأنثى. لأنّ الأرض، بوصفها مفهوماً خلّاقاً للأنوثة يحكم كلّ حياة متولّدة،

ويحمل السّرّ الأعمق والأصليّ "للحمل والخَلَف"، وهو ما ترتكز عليها كلّ الحياة الحيوانيّة. لذلك إنّ الأرض وتحوّلاتها ترمز إلى الجوهر الأعلى والأكثر لألغاز الأنوثة. ([255])

لقد عبّر الجزء السّرديّ من سورة مريم عن الجدليّة المقلقة للإنسان: الحياة–الموت. ونلحظ ذلك على مستوى باطن النّصّ، في طبيعة مريم، وفي منطق التّضادّ الذي نشعر به في قراءتنا للأحداث. فمريم تتلقّى البشارة بواسطة روح الله الذي يتمثّل لها بشراً سويّاً، فهذا الرّسول هو روح (ملَك) وبَشر (إنسان) في الآن نفسه. ثانياً مع أنّ مريم تؤكّد عذريّتها من حيث عدم مساس (جماع) أيّ بشرٍ لها، وهي الطّريقة المألوفة للحمل، فإنّها تحمل رغم ذلك. لكنّ حملها ووضعها كحمل ووضع كلّ أنثى لا يكون إلّا بألم، وألمها أكبر لأنّها تواجه ما تتوقّعه من قومها حتّى نسمع صرخة دعائها على نفسها بالموت، وهو ما يعبّر عن قوّة الأنثى، هذا بالإضافة إلى تكليفها الرّمزيّ السّعيَ لإطعام نفسها بنفسها عن طريق الإيعاز لها بهزّ الشجرة وهي في قلب الألم. إنّ تلقّي التّكليف وما فيه من فعاليّة يتحوّل لاحقاً إلى صمت، حين تصمت لاحقاً أمام ابن المهد، ليتكلّم دفاعاً عنها. لذلك، فكون مريم عذراء وأمّاً لا يجعلها مثالاً واقعياً للمرأة، وإنّما في ظلّ هذه الخوارق للسّنن الكونيّة في التّوالد، تصبح مريم المثال التّاريخيّ للأمّ في الرمزيّ أي تصبح هي الأرض. ذلك أنّنا لا نسأل الأرض ولا الشّجرة "أنّى يكون لك خَلَف"، ولذلك لم ينبغِ أن تتساءل مريم: {أَنَّى يَكُونُ لِي غُلَامٌ}، ففي الرّمزيّ لا جواب إلّا: {كَذَلِكَ قَالَ رَبُّكَ هُوَ عَلَيَّ هَيِّنٌ}، وهو ما يسمّيه أفلاطون "السّرّ الأعمق والأصليّ للحمل والخَلَف"، وأسمّيه "سرّ الخلق".

أتذكّر في شرح منطق التّضادّ هذا كلمات نورثروب فراي الذي يعلّمنا أنّ "البنى الأسطوريّة تستمرّ بإعطاء شكل الاستعارات والبلاغة لأنواع متأخّرة من البنى" ([256])، مع أنّ رصيد الكتب المقدّسة – كما تقول نويفرث – هو في وساطتها كوسيلة لإزاحة الأسطرة بامتياز:

لقد لوحظ بالنّسبة إلى الأديان التّوحيديّة الثّلاثة أنّ كتبَهم المقدَّسة لا تحيل بالطّريقة نفسها التي يحيل بها التّفكيرُ الأسطوريّ الأشياءَ إلى نظام مقدّس قديم (أركايك) يرتكز على البدايات الأولى التي تحتاج إلى حفظ، بل يحيل إلى أحداث تعدّ جزءاً من سلسلة أشياء مترابطة ومستمرّة لهذه الأحداث. ([257])

ليس هناك بالطّبع في قصّة مريم أيّ حنين للعودة إلى نظام أموميّ بدئيّ قديم، لكن حتماً هناك إشارة إلى بعض الحنين إليه. فإنّ حمل مريم من روح الله يشير إلى قوّة الأنثى في المقدّس، وإلى قربِها من جسدها في لحظة الوضع وقربِها من جسد البيئة الطبيعيّة مصدرِ خصوبة الأرض. كلّ ذلك قد

يشير إلى زمن كانت فيه المرأة تُعبَد لخصوبتها. وقد أشار القرآن الكريم صراحةً إلى عبادة كانت تقام بين النّاس لمريم، كما أدان عبادةَ مريم (المائدة 116) وأدان، أيضاً، هؤلاء الذي يعبدون الآلهة الإناث (مريم 53). وممكن أن نشعر بخسائر الآلهة الأنثى في القرآن عبر دعوة مريم المحيّرة على نفسها بالموت بسبب ألم المخاض والحسرة: {يَا لَيْتَنِي مِتُّ قَبْلَ هَذَا وَكُنْتُ نَسْيًا مَنْسِيًّا}. فهذه الكلمات قالتها مريم وهي تقف أمام الشّجرة لا لتذكّرنا بأسلوب رثاء شواعر العرب لأنفسهنّ فحسب بل لتذكّرنا أيضاً برثاء مريم (ماري) لنفسها في إنجيل يوحنّا (19:25) حيث تقف مريم أمام الصّليب في حزن. ويقدّم النّاقد فراي مرّة أخرى تحليلاً ثاقباً لهذه من حيث هذا الوقوف فقداناً للسّلطة التي انتقلت كلّيّاً للرّجل، فيقول: "الاستعارة التي ترى صليب الألم أو شجرة الحياة التي سيقت في اللّاهوت المسيحيّ بوصفها واحدة من الأساطير التي كانت تسمّى القضيب الرّمزيّ المفقود" ([258]).

بكلمات أخرى: إذا كان الملَك قد طمأن مريم بهبة الله الغلامَ لها رحمةً، فلماذا تتمنّى الموت في ظلّ هذه البشارة وهذه الرّحمة؟ أيْ إذا كانت المرأة من المنطلَق الرّمزيّ لا تزال محتفى بها لخصوبتها وأهمّيّتها في استمرارية الحياة، فلماذا تتمنّى مريم أن تكون نسياً منسيّاً وقد ضُمن لها أن لا تحزن (بالمطعم والمشرب) وأن تُذكَرَ فلا تُنسى (بالخَلَف)؟ والجواب ربّما لأنّها، هنا كإرث أمومي من حواء إلى أمها (امرأة عمران)، تقف في مواجهة الزّمن وقفة بكائيّة تراكميّة لذاكرة نساء قبلها تربّعن يوماً على عرش المركز والسّلطة وبكَين فقدان السلطة أمام شجرة المعرفة أو الصليب أو النخلة.

هناك دليل آخر على نظام أموميّ يشهد على وجوده القرآن الكريم هو النّظام المتعلّق بـالنّسب الأموميّ واستمراريّته في الإسلام المبكر جنباً إلى جنب مع النّظام المتعلّق بالنّسب الأبويّ. ([259]) وقد عني النسّابون عناية بالغة بذِكر الأمّهات، "وليس ببعيد عن مجد الأمومة عند العرب"، كما تشير عائشة عبد الرحمن، "أن عدداً غير قليل من مشهور قبائلهم وبطونهم نزعوا إلى أمهاتهم وانتسبوا إليها" ([260])، وهناك كثير من الملوك والشّعراء الذين يُنسبون إلى أمّهاتهم، وأيضاً هناك نساء من الشّخصيّات المعروفة اللّواتي نُسِبْنَ (إلى جانب آبائهنّ) إلى أمّهاتهنّ وجدّاتهنّ لأمّهاتهنّ. ([261]) إنّ إعلان اسم عيسى (ع) بابن أمّه في آية التّعقيب: {ذَلِكَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ قَوْلَ الحَقِّ الَّذِي فِيهِ يَمْتَرُونَ } (مريم 34) لا يُعدّ أمراً مستهجناً أو غريباً من "مجد الأمومة عند العرب" ما قبل الإسلام، فقد نودي موسى بـ"ابن أمّ" (الأعراف 150، وطه 94). وألحق عيسى بابن مريم بعائلة جدته امرأة عمران لتأكيد نسبه الأمومي المصطفى (آل عمران 33–37). وكثيراً ما كان نسب الملوك والشّعراء إلى الأمّ مصدر فخر وعزّة، ([262]) فقد ذُكرت خديجة زوجة النبيّ محمّد الأولى، في التّراجم

المبكرة، بنسبها إلى أبيها وأمّها وجدّتها لأمّها. ([263]) لكنْ مع تأسيس المجتمع الإسلاميّ الأوّل في المدينة ربّما جاء الأمر بالتّشديد على النّسب الأبويّ لأوّل مرّة (الأحزاب 5).

يشار إلى النّظام الأموميّ في قصّة موسى و"بنات مدين" حين تطلب إحداهما على استحياءٍ من أبيها أن يستأجر موسى، فيطلب الأب من موسى الإقامة ثمانية أعوام في خدمته (القصص 26)، وعادة عَرْضِ المرأة نفسَها على الرّجل لم تكن غريبةً على العُرف القبليّ العربيّ ما قَبل الإسلام. وقد ذكر القرآن المرأة المؤمنة التي وهبت نفسها للنّبيّ: {وَامْرَأَةً مُؤْمِنَةً إِنْ وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ} (الأحزاب 49).

أخيراً السّرديّة الاحتفاليّة التي عبّرت بنية الذِّكر عنها البنية السّرديّة في القِصص الثلاث، قصّةِ زكريّا ومريم وإبراهيم، تجعل موقع قصّة مريم مركزيّاً ليس فحسب في الخطاب السّرديّ القصصيّ لسورة مريم، وإنّما في القرآن المكّيّ. فقد لعبت مريم دوراً مركزيّاً في بناء العمود الفقريّ للخطاب السّرديّ، وفي دور "التخلّص" للنّبيّ محمّد (ص) في تلقّي الشّخصيّات البيبليّة من الوحي السّماويّ لتاريخ الخلاص (الكتاب).

ولننظر إلى بعض المصطلحات المفتاحيّة كالرّحمة ومفهومها (رحمة الله) التي استُهلّت بها السّورة: {ذِكْرُ رَحْمَةِ رَبِّكَ عَبْدَهُ زَكَرِيَّا} (مريم 2)، وبرزت في القسم القصصيّ (الطّريحة) فارتبطت بهبة الله الذريّةَ الذكور لزكريّا: {فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا}، ولمريم: {لِأَهَبَ لَكِ غُلَامًا زَكِيًّا}، ولإبراهيم: {وَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَكُلًّا جَعَلْنَا نَبِيًّا}. فهبة الذريّة هذه لا تكون دون رحِم الأم. ولذلك، في سورة تدخل مفردة الرّحمن كاسم الله لأول مرة ومكثّفة (ستّ عشرة مرّة) وتستهلّ السّورة بكلمة الرّحمة، وتُبرِز قصّة مريم في قلب البناء السرديّ، لا بدّ أن يكون هناك ترابط أو علاقة متبادَلة بين الرّحمن (الإله الواحد)، والرّحمة (النعمة الإلهيّة للخالق)، ورحِم الأمّ (بيت المولِدِ)، في صلتها بالأم لأن جذر الكلمة واحد "ر–ح–م". وقد أُوصي عيسى بالصّلاة والزّكاة على المستوى نفسه مع البَرّ بوالدته، وهو ما يؤكّد هذه الدّلالة اللّغوية والكلاميّة (علم الكلام) كون ارتباط خطاب الرّحمة، الرّحمن، ومريم ميزة قرآنيّة لهذه السّورة.

الخاتمة

لقد ناقشتُ الخطاب السّرديّ القصصيّ وميّزتُ بينه وبين متن الحكاية والمتحاوِرين فيها، وعرضْتُ لمسألة إجهاض متعة القصّ التي ناقشها ستيتكيفيتش ونقدتْها الدّراسة. وجاء النّقد مبنيّاً على أساس طبيعة النصّ القرآني التواصليّة التي يستجيب لها المتلقّي في أحواله المختلفة فلا يستدعي في القراءة أو التلاوة آيات الحِجاج العقدية بقدر استدعائه الأذكار

التي تتيح لإدراك النفس للمعنى بحضورها في قلوب المسلمين، وهو ما يتيح للقارئ فرصة الحفاظ على المتعة السرديّة وفق سياق التّلاوة وظروفها. كما قدّمتُ وظائف خطاب السّرد القصصيّة التعليميّة من النصّ نفسه.

أيضاً قارنت ردود فعل مريم من حدث البشارة في قصّتها مقابل ردود زكريّا من حدث البشارة في قصّته، فالقصّتان تتقاطعان. كما قارنت حضور مريم في الخطاب القرآني مقابل حضور الشخصيّات المسيحيّة الأخرى، ذكوريّةً أو نسائيّة. وقد ظهر أنّ شخصيّة مريم استثنائيّة في سياقها القرآني، لأنّ القصّة احتفتْ بذات مريم كما احتفتْ بأمومتها، من حيث خوضها رحلة الانتباذ والابتعاد لتلقّي البشارة وتجليّاتها. وهي رحلة في طابعها العربيّ في جوهر الأمومة المحتفى بها لقدسيّة الخصوبة، وفي طابعها البيبليّ في رحلة الخروج إلى الصّحراء على طريق الأنبياء. وأهم مظهر لمركزيّة مريم بين الشخصيّات النسائيّة النموذجية الأخرى كونها عُرّفت باسمها لا باسم أفراد أسرتها فقط، وناداها الملك باسمها مباشرةً، وأعطتْ ابْنَها نسَبَها أيضاً، ولذلك تختصُّ بوصفِها المرأة التي تملك قوّة الاسم (مريم) وقوّة التسميّة (إعطاء النسب لابنها عيسى بن مريم) والنصّ (المكيّ والمدنيّ).

وقد ناقشتُ في تحليل الحكاية باعتمادي على بعض الحوافز الأدبيّة "الموتيفات" التي تعود إلى التّراث اليهوديّ والمسيحيّ. فقد استُخدِم "الموتيف" بوصفه صورةً أدبيّة مشهديّة وتحليليّة بسبب طبيعة قصّة مريم التي تشبه "الحكاية الشعبيّة" والتي تنتقل عن طريق المشافهة من بيئة ثقافيّة إلى أخرى فتتوالد معها "موتيفات" جديدة. هكذا عدتُ في الصّورة الشّعريّة والتصوير الفنّي في "موتيف مريم والنّخلة والسريّ" إلى "موتيفات" مماثلة في الحضارات القديمة وفي الأناجيل، وقد برزت الإضافة القرآنية الإبداعيّة في رواية ولادة السيد المسيح تحت النخلة وقرب السريّ، أيّ بفضاء الطبيعة الخارجي، ودون حضور أيّ إنسان، تأكيداً لفعاليّة الأمومة وقوّتها. إنّ استدراك الإشارة إليها هنا قد تفيد في بيان دور هذا "الموتيف" في تقديم صورة عن "تكليف المرأة" للحفاظ على حياتها وحياة مولودها. فهزّ النّخلة فعل تحريك السّاكن، والهزّ ضرورة لوضع الطفل، وفي ذلك تشبيه بحركة اهتزاز الأرض: {اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ } (الحجّ 22). فالصورة هنا تمثّل الأرض الأنثى أنطولوجيّاً، لأنّ الخلق يقوم على حركة التّوالد الفعليّ والرّمزيّ، وكذلك يقوم عليها التّكليف، ولذلك لم تُعفَ منه مريم حتّى وهي في أحلك أوقات تجربة الوضع ضعفاً وقلقاً، وربّما حزناً.

وقد استُحضرت قصّة مريم أو ذكرها من الوحي السماوي (الكتاب) على المستوى نفسه مع استحضار ذكر الشخصيّات النّبويّة الأخرى كزكريا وإبراهيم وكل ذلك للتدبر في القلب واللسان. فمثلهم مريم بطلة الحكاية التي تعود

من رحلتها منتصرة بعدما عانت على الصّعيدين الشّخصيّ والاجتماعيّ، الأوّل في خوفها وقلقها ووجعها، والثّاني في اتّهام القوم لها في عفّتها. ولا ننسى أن حقيقة مريم لا تقع في النظام الأسطوريّ نفسه إنما في العلاقة بين الأسطورة والأدب. لذلك، تزخر القصّة بعبارات المفاجأة والألم وعاطفة الولد لأمّه، وهو ما يمثّل الحقيقة النفسيّة وراء أسباب إعادة سرد حدث البشارة بسياق خطاب سرديّ مختلف، ويظهر ذلك في صَهْر "موتيفات" قديمة من التّراث الكتابيّ المسيحيّ مع "موتيفات" من التّراث الشّعريّ العربيّ القديم. هذا الذّوبان بين أشكال التّعبير، في أقصى قدرات التّخيّل، قد كشف عنه الخطاب القرآني بالنسبة إلى "أرخيتايب" الأمّ، أي الرمز الكوني للحبّ الأمومي.

والضعف حالة إنسانيّة ترتبط بمخاض النبيّ ورسالته، وهي المفترق الذي يرفع النبيّ إلى تمام العبوديّة من حيث اللّجوء إلى الله والافتقار إليه. ولذلك لا تتنافى مع الهيبة التي يستدعيها مقام النبوّة. وربّما حالة مخاض مريم التي أعلت نبرة الضّعف كانت المدخل الكلاميّ للحديث عن طبيعتها وطبيعة ابنها البشريّة في القرآن. ولذلك، رغم هذه النّبرة، حافظت على أعلى مستويات الهيبة النّبويّة والقداسة في القرآن، فاستُحضرت آياتها أمام النّجاشيّ. وهو ما يدفعنا إلى التّفكير في وصف أمومة مريم على أنه الطريق لفهم مقام السيد المسيح النبويّ من جهة، ومصدر للرّحمة الربانية للمؤمنين من جهة أخرى. ففي المرحلة المكّيّة الثانية، وفق رواية ابن إسحاق صاحب السيرة الأقدم، هاجر المسلمون الأوائل إلى الحبشة خوفاً من اضطهاد قريش. وفي هجرتهم هذه، تلا المسلمون الجزء الأوّل من سورة "كاف هاء ياء عين صاد" (مريم) أمام نجاشيّ الحبشة، ما أسفر عن ردّ فعل رحب تجاه المسلمين الذين لجؤوا في هجرتهم الأولى إلى أرضٍ مسيحيّة. ([264])

∞ ∞ ∞ ∞ ∞

الفصل الخامس

سورة آل عمران: شكل الوحدات الأدبيّة

1. شكل الوحدات الأدبيّة (الآية 1–63)

تشكّل الآيات التي تسرد مشاهد قصّة "طفولة مريم" في سورة آل عمران ([265]) (المدنيّة) ([266]) القسم الأوّل من السّورة (1–63). وإنّه لمن المنطقيّ افتراض تشكّل السّور الطّوال (طول "آل عمران" 200 آية) نتيجةَ دمج وحدات صغيرة الحجم ومتنوّعة الأحكام والقصص. وهذا الافتراض مقبولٌ لدى المراجع المختلفة التي تناقشُ الأسباب التي تمّ بها دمج الوحدات الصّغيرة في سور كبيرة. ومن الأسباب المهمّة التي تدعو إلى هذا الافتراض تفاوُتُ الرّبط بين الأفكار في السّور الطّويلة. ([267]) ويختلف سياق سورة آل عمران عن سياق "مريم"، ([268]) إذ تبدأ "آل عمران" بالقِسم الحِجاجيّ (الآيات 1–30) كمقدّمة للمشاهد القصصيّة (الآيات 31–63).

تأتي سورة آل عمران في التّرتيب العثمانيّ بين سورتي البقرة (2) والنّساء (3). وتنتهي الفواصل الرئيسية بالسّكون العارض وهو حرف ممدود متبوع بسكون غير أصليّ (أي عارض بسبب الوقف) آم/ آب/ آد/ آر. ويُرجع أثر الصّوت في فاصلة "آب" إلى صدى كلمة "الكتاب"، في هذا الجزء من "آل عمران"، كما يُرجع أثر الصّوت في فاصلة "إيّا" إلى صدى كلمة "زكريّا" من "مريم". وتبرزُ الفواصلُ التي تميل إلى الموسيقا في مدّ اللّين أو المدّ العارض للسّكون. وتُستهلّ السّورة، كما تُستهلّ في "البقرة"، بأحرفِ فواتح السّوَر، ألف لام ميم، وتلحقُها تسبيحة التّوحيد ووحدانيّة الله وإعلان وحدة الكتب السّماويّة:

ألم

الله لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الحَيُّ الْقَيُّومُ

نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ

وَأَنْزَلَ التَّوْرَاةَ وَالْإِنْجِيلَ مِنْ قَبْلُ هُدًى لِلنَّاسِ

وَأَنْزَلَ الْفُرْقَانَ

ولأنّ مجموعة الآيات تميل إلى النّثريّ لا الشّعريّ، على خلاف سورة مريم، فلا ضرورة هنا لعرض الآيات آية آية كما فعلنا في "مريم"، إذ ليست هناك حاجة – كما في "مريم" – إلى التّحرّي عن وحدة السّورة وترابط وحداتها العضويّة منطقيّاً. فشكل "آل عمران"، كما قلنا، مركّب من وحدات متنوّعة

البنية، وهذا واضح في طول السّورة التي لم تتقيّد باعتبارات تتعلّق بالشّكل بقدر تقيّدها بالموضوع الذي يعالَج بشكل مستقل في كل وحدة، تماماً كما الحال في سُوَر أخرى في القرآن الكريم. ([269]) لذلك سنعرضُ وحدات الآيات كلّما تطلّب الشّرح ذلك، ونستطيع عندئذ تمييز الوحدات المستقلّة شكلاً وموضوعاً بالاعتماد على عناصر التّغيير التي تَطْرأ على البناء والأسلوب، وعلى مراقبة الوحدات عبر الفكرة الرئيسية المترابطة بينها والتّتابع المنطقيّ للسّرد.

إنّ الآيات في "آل عمران" تميل إلى النّثريّة التي تحافظ على التّوازن. وهناك تنوّعٌ في "المشهديّة"، وتوجد وحدات متناغمة قصيرة تقترب من اللّيترجيّا المسيحيّة، وتعطي هذه الوحدات القصيرة نبرة صوت ناعمة مقارَنة بنبرة الحِجاج الحادّة في السّورة.

بداية يُفهَم من الخطاب في هذه السّورة أنّه موجَّه إلى }الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ{ (اليهود والنّصارى)، وإلى "الأمّيين" الذين حُرِموا الكتاب كالمشركين من قريش. ومفهوم "الكتاب" المرتبط بـ"التنزيل" يبقى في هذه المرحلة بعيداً من أن يكون "كتاباً محدّداً وقانونا ثابتاً" ([270]). أمّا الخطاب الحِجاجيّ، هنا، فهو موجّه إلى "فئة من الذين أوتوا الكتاب" ويُستثنى منهم النّصارى ([271]) الذين أشاد القرآن بهم في سياق ذكْر اصطفاء الله لهم، ويظهر ذلك في القرآن بربطهم بالصلاة والذّكر (التّرانيم). وتأتي في خضمّ الخطاب ووسطه الطّروحات العقائديّة، وهو ما يدلّ على أنّ مشروع النّبيّ محمّد لدين الله كان لا يزال قيد التّطوّر.

يميل نولدكه في تأريخ القسم الأوّل من "آل عمران" إلى مرحلة ما بعد معركة بدر (العام الثّاني من الهجرة)، في وقت بدأ فيه النبيّ محمّد التّفكير في "ملّة إبراهيم"، أيْ في الإسلام بوصفه ديناً إبراهيميّاً، ([272]) على خلاف ما يراه الواحديّ والسّيوطيّ. ويشارك سيّد قطب نولدكه في الرّأي هذا، فيربط هذا القسم بالفترة المدنيّة الأولى بارتكازه على الإشارة التي ترد في السّورة حول معركة (الآية 13) وعلى دعوة النّبيّ محمّد {الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ } و"الأمّيين" إلى الإسلام (الآية 20).

وتبنّت الدّعوة في هذه الفترة المحاججة والإقناع، فتشير إلى أنّ النبيّ (ص) لم يكن قد واجه بعدُ العشائر اليهوديّة في يثرب (الاسم القديم للمدينة) وما جاورها من الواحات، كما لم يكن الصّراع قد بدأ بعدُ. وقد شكّلت هذه العشائر تحدّياً للنّبيّ لا يقلّ خطورةً عن تحدّي أهل قريش له، ربّما لأنّهم من }الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ{، ومن ثمّةَ هم قادرون على إظهار تفوّقهم على العرب الذين لم يعرفوا الكتاب كانوا من الأمّيّين). ([273]) فقد استطاع اليهود إحداث تحريك

للجدل، ومثلاً أثاروا بعض المسائل الكلاميّة أو العقديّة قصد إحراج النّبيّ. ومع أنّه في بداية الدّعوة كان النبيّ محمّدٌ يتأمّل خيراً من {الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ} بوصفهم أقرب إلى ما أتى به من دَعوة توحيديّة، لكنّهم رفضوا التّنازل عن سلطة احتكار التّوحيد وما فيها من رضوخ لدين محمّد "الجديد".

في الآية 20: {قُلْ لِلَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالأُمِّيِّينَ أَأَسْلَمْتُمْ}، توحي دعوةُ الكتابيّين والأمّيين إلى الإسلام بما يشير إلى النّقاشات الدّائرة مع جماعة معيّنة {مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ}. ونؤكّد، هنا، أنّه لا يمكن أن تكون هذه الفئة من ضمن النّصارى، لأنّ القصص حولهم وليس ضدّهم. أمّا بالنسبة إلى آية "المباهلة" (61)، فتربطها التّفاسير بوفد نجران الذي زار النّبيّ محمّداً في المدينة، لأنّ هذه الزيارة حدثتْ في نهاية الدّعوة ونُضج النّشاط السّياسيّ في يثرب بعد سقوط مكّة في العام العاشر للهجرة، ولذلك تردّد الكثير من العلماء في اعتبارها جزءاً من هذه المجموعة من الآيات. ([274])

تبدأ السّورة بالأحرف المقطّعة "ألف لام ميم"، ويتبعها تّأكيد وحدانيّة الله وتواصل الله الذاتيّ مع محمّد في تنزيل الكتاب بالحقّ: { نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ}بوصف هذا التّنزيل امتداداً للتّنزيل السّابق ودعوة إلى التصديق بما نزل قبله من الكتاب،{التَّوْرَاةَ والإِنْجِيلَ}، للالتحام به. ([275]) ثمّ يبيّن سنّة الله في الوحي بوصفه {هُدًى لِلنَّاسِ}، لينهي بخصوصيّة القرآن بوصفه فرقاناً بين النّاس والعقائد والأفكار (الآيات 1–3). ([276]) يحاجج القرآن من البداية{الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ الله }، ([277]) والكفر، هنا، يعني الجحود بنعم الله، لأنّ الأكثريّة تهمل واجب الوفاء له. ([278]) وهؤلاء جرى توعّدُهُم بالعذاب وبانتقام الله (الآية 4).

ويُخبِر بعدها أنّ الله {لَا يَخْفَى عَلَيْهِ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ} (الآية 5) ربّما ليشير إلى علمه بالذين يُخفون ما في صدورهم أو يبدونه (الآية 29)، أو ربما ليشير إلى قدرة الله على الخلق، أي أن الذي يعلم ما في السّموات والأرض بدقّها وجلّها هو وحده الذي خلقها، وهو القادر على أن {يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ } (الآية 5). وفي هذه الإشارة الأخيرة تهيئةٌ للمتلقّين أن يستمعوا لقصص اللّاحق والمتعلّق بالولادات. فـ"الله العزيز الحكيم" قادرٌ على خلق الصُّور في الأرحام على علمه نفسه بالمخفيّات في خلقه.

{هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ } (الآية 6)، {هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ } (الآية 7)، وفي هاتين الآيتَين صورة بيانيّة إبداعيّة تربط قدرة الله على التّصوير في الأرحام (الخلق) بقدرة الله على تنزيل الوحي بآياته

المحكمات والمتشابهات. فكأنّ تنزيل كلمة الخلق التكوينيّة (الإنسان) توازي تنزيل كلمة الله المسموعة (القرآن)، مع فارق في طبيعة الوجود. إذاً، تُربط الأرحام بالأمّهات كما تربط الآيات بأمّ الكتاب (حرفيّاً: "أمّ الكتاب" هي أصله، أي هو الذي يكون أصلاً لجميع الكتب الأخرى، أي اللوح المحفوظ). ([279]) فأصل "العائلة المصطفاة" و"الوحي السّماوي" واحد من عند الله، وهو ما يبرز دور "الأمّ" كمبدأ "أصل" ([280]) للعودة إليها للتمييز بين المُحكَم والمتشابِه في رواية النسب (الأموميّ) للسيد المسيح (آل عمران) كما في رواية تنزيل "الكتاب".

ويعبّر الخطاب القرآني عن الحاجة إلى الرّجوع إلى آياتٍ سبَقَ نزولُها ليُصنّفها إلى "محكمات" و"متشابهات"، مستخدماً لهجةً شديدة في ذلك، لأنّ الخطاب موجّه إلى الذين في قلوبهم زَيْغٌ ليحذّرهم من اتّباع ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله. ثمّ يجعل القرآن أهليّة التّأويل منحصرةً في "الله" و"الرّاسخين في العلم". فلا بدّ عند تأويل القرآن من إحالة بعضِه إلى بعض. ([281]) فمثلا في استخدام حرف "الغين" في المفردَتين "زيغ" و"ابتغاء" في سورة آل عمران، نجد إحالة إلى سورة مريم التي سبق أن استُخدم فيها الغين في لفظة "بغيّاً" في سياق اتّهامها في عفّتها ونسبها. ولعلّ هذا يُظهر أنّ المبتغين الفتنة بين المحكَم والمتشابه في سورة آل عمران هم أنفسهم من أثاروها في سورة مريم عندما اتّهموا مريم، كما سيظهر لاحقاً.

في تطبيق عمليّ لذلك، نجد في سياق قصّة طفولة مريم ما يشير إلى آليّة من آليّات تمييز المحكم عن المتشابه واستعمال هذه الآليّات في تأويل قصّتها. ففي سورة مريم من المتشابه الذي كان بمنزلة تحدّي اليهود للنّبيّ، وهو ما تعلّق بمقتضى غياب الأب، بنسب السّيّد المسيح عيسى لأمّه مريم. فاقتضى أن يورد في سورة آل عمران نسباً مصطفى لمريم هي الأخرى، أعني نسباً مصطفى على مستوى نسب إبراهيم، إشارة إلى خلوص نسب النبوّة إجمالاً. ولعلّ في ذلك تمهيداً لرفع المتشابه في ما يتعلّق بولادة السيد المسيح عيسى (ع). فإدراجُ آدم في سياق التّعقيب على القصّة إحالةٌ إلى خلقه من غير أبٍ ولا أمّ، وإذا كان الله قد خلق آدم بلا أب ولا أمّ، فهو على خلق عيسى بلا أبٍ أقدر.

وتحتوي آيتا الدعاء (8 و9) على فعل الأمر بصيغة الرّجاء "هب"، كما تحتوي اسم "رحمة" مرّة أخرى، لتذكّرانا بـ"ذكر الرّحمة" الذي نزلت على عبده زكريّا:}ذِكْرُ رَحْمَةِ رَبِّكَ عَبْدَهُ زَكَرِيَّا{ الواردة في مفتَتح سورة مريم، وبهبته الذّريّة: {هَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وليًّا}.

لذلك تأتي الآيتان كأنّهما تهيّئان القارئ لذِكر زكريّا، وهو ما يلي في السّياق فعلاً:

رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا

وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً

إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ

رَبَّنَا إِنَّكَ جَامِعُ النَّاسِ لِيَوْمٍ لَا رَيْبَ فِيهِ

إِنَّ الله لَا يُخْلِفُ المِيعَادَ

2. شرح القسم الحِجاجيّ (الآيات 1–31)

{إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَنْ تُغْنِيَ عَنْهُمْ أَمْوَالُهُمْ وَلَا أَوْلَادُهُمْ مِنَ الله شَيْئاً وَأُولَئِكَ هُمْ وَقُودُ النَّارِ }، في هذه الآية تهديد لـ{الَّذِينَ كَفَرُوا} (هم الذين عُرّفوا في الآية الرابعة) بأنّ أموالهم وأولادهم لن تُغني عنهم من الله شيئاً. وقد ذُكّر هؤلاء بعقاب آل فرعون (الآيتان 10 و11) الذي يتكرّر في الآيات المكّيّة التّالية (الأعراف 136، الإسراء 103، طه 78)، ويسود في آيات العقاب في السّور المدنيّة (الأنفال 52 و54). وقد أشار ديفيد مارشل إلى الفرق في استخدام قصص العقاب هذه قبل الهجرة وبعدها فقال:

في مكّة، كان المخاطّب في هذه القصص هم "الأُمّيين"، وقد سيقت لتهديدهم بالعذاب المقبل الذي يعادل عذاب المِصريّين. أمّا في المدينة، فكان المخاطَبون في هذه القصص هم اليهود، وقد سيقت لتشجيعهم على أن يكونوا مثل مع الذين رحمهم الله بالنّجاة. ([282])

{الَّذِينَ كَفَرُوا }هو الحوار الصّامت للذين يستمرّون في رفض محمّد. وذُكّر الذين رفضوا دعوة محمّد بمعركة لم يُذكر اسمها (الآيتان 12 و13). كما قوبِل حبّ النّاس للشّهوات من النّساء والبنين والقناطير المقنطرة من الذّهب والفضّة والخيل المسوّمة والأنعام والحرث... إلخ مع "الجنّات التي تجري من تحتها الأنهار" للذين اتّقوا و{الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا إِنَّنَا آمَنَّا... } (الآيتان 15 و16). ونشير إلى النّقد اللّافت لحبّ الشهوات موجَّهاً إلى المشار إليهم من الذين وضَعوا النّساء والبنين مع الممتلكات من الذّهب والفضّة والخيل والأنعام، وفي هذا إدانة للنّظرة الماديّة عند هذه الفئة. ومفاد هذه النّظرة هو اعتبار النّساء والبنين ضمن الممتلكات. كما يجدر التذكير بأنّ وعد الله الذين اتّقوا بـ"الأزواج المطهّرة" و"الجنّات التي تجري من تحتها الأنهار" يحيل نوعاً ما إلى التّشبيه بمريم وطهارتها، وبالنّهر الذي يجري من تحتها، وهذا مقابل تهديد "الذين كفروا" (الآيات 12–14) بالحرمان من ذلك كلّه.

وتنتهي الوحدة بصلاة قصيرة سيقت على لسان "الذين اتّقوا" (الآيتان 16 و17):

الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا إِنَّنَا آمَنَّا

فَاغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ

الصَّابِرِينَ وَالصَّادِقِينَ وَالقَانِتِينَ وَالمُنْفِقِينَ

وَالمُسْتَغْفِرِينَ بِالأَسْحَارِ

يذكّرنا هذا السّياق في {رَبَّنَا إِنَّنَا آَمَنَّا فَاغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا }بنبرة الصّلاة المسيحيّة: "أبانا الذي في السّموات... اغفر لنا ذنوبنا..."، ويذكّرنا في {وَالْمُسْتَغْفِرِينَ بِالْأَسْحَارِ} (آل عمران 17) بتقوى زكريّا وابتهاله في صلوات اللّيل (الأسحار).

ثمّ يأتي ما يقعّد لأسلوب "الإحالة إلى الذّات الواحدة للإله" ([283]) في شهادة الله لنفسه بالوحدانيّة:

شَهِدَ الله أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ

وَالمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ

لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ (الآية 18)

هذا الأسلوب الشّائع عند أهل العربيّة يُرادُ منه التّأكيد والتعظيم ([284]) بالإضافة إلى أنّ كلام الله على نفسه لنبيّه يعطي النبيّ عنصر قوّة وتمكين. وقد وُضعت شهادة الله عن نفسه بالوحدانيّة على المستوى نفسه مع شهادة الملائكة والرّاسخين في العلم.

واتّصلتْ شهادة الله لنفسه بالوحدانيّة، بوصفها الرّكن الأوّل للإسلام، مع اللّازمة الوصفيّة لله "العزيز الحكيم"، التي وردتْ، أيضاً، في الوحدة الأولى من الآيات (الآية 6). وتهيّئ هذه اللّازمة المتلقّي للإحالة والتّناصّ مع روح صلاة التّعظيم التي سيقت على لسان مريم في الإنجيل حسب لوقا، والتي سنذكرها في ما بعد.

إنّ إعلان عقيدة (الدّين) {إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ الله الْإِسْلَامُ} قد خوطب به {الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ} (الآية 9). وترد كلمة "الإسلام" للمرّة الأولى كمصدر يرتبط بـ"الدّين" معلناً أنّه ليس هناك خيار للإنسان بالنّسبة إلى "الدّين" إلّا بالإسلام، أيْ التّسليم، مع أنّ هناك إشارة إلى حريّة الاختيار في: {وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ } (الآية 20) وإنّما هو اختيارٌ مع تحمُّل مسؤوليّته. وخوطب {الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ} مرّتَين: مرّةً منفردِين ومرّة مع "الأميّين" (الآية 20). وقد اتُّهمت المجموعة الأولى بأنْ {جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ }ونلمس هنا ظلال كلمة كلمة

"بغيّ" التي ألقيت ضدّ مريم وطهارتها. والأمر الشيّق في المعادلة هنا هو في الإشارة إلى علاقة التّصارع بين الفريقين بوصفها {بَغْيًا بَيْنَهُمْ} أي تعدِّياً منهم على الحقّ {مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ}، التي قد تدلّ، على ممارسة الأحبار تّأويل القوانين التي بنوا عليها حججهم ضدّ محمّد، كما يقول هيرشفيلد. ([285])

الآية 21، {إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ الله وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّينَ بِغَيْرِ حَقٍّ وَيَقْتُلُونَ الَّذِينَ يَأْمُرُونَ بِالْقِسْطِ مِنَ النَّاسِ}، تأتي في سياق وصفٍ مفصَّل للجماعة نفسها التي أخبرت عنها الآية 20. وتتحوّل الأفعال إلى صيغة المضارع مثل "يكفرون" و"يقتلون"، وفي انتقال زمان الفعل من الماضي إلى المضارع إشارة إلى الاعتراض ضدّ فئة "معاصرة" سبق لها أن قَتلت الأنبياء. ويبدو أنّ هذا الهجوم على "الذين كفروا" إنّما يقصد اليهود، وهو ما جاء على الصّيغة نفسها في الإنجيلَين متّى ولوقا اللّذَين اتُّهما اليهود باضطهاد أنبيائهم وقتلهم. ([286]) إنّ هؤلاء {حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآَخِرَةِ وَمَا لَهُمْ مِنْ نَاصِرِينَ}، (آل عمران 22) ورغم أنّ هذه الفئة من {الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيبًا مِنَ الْكِتَابِ}، فهم حين يُدْعَون إلى كتاب الله {يَتَوَلَّى فَرِيقٌ مِنْهُمْ وَهُمْ مُعْرِضُونَ} (23).

ثم تذكَّر هذه الفئة بيوم الآخرة، اليوم الذي لا ريب فيه؛ {وَوُفِّيَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ}، أيْ كلّ نفس ستُوَفَّى ما قد عملت. ويظهر فعل "وُفّيت"، هنا، في صيغة الماضي المبنيّ للمجهول، ويعود في ما بعد بصيغة اسم الفاعل "متوفّيك" (في الآية 55)، وذلك حين يخبر الله عيسى مباشرةً عن نهاية مدّته ورفعه إليه. ويبدو أنّ محمّداً كان وقتئذٍ يواجه معارضةً شرسة ليس من جماعة في المدينة فقط بل من فئة معيّنة ستُعرف في ما بعد وتُتوعَّدُ بجهنّم.

وتعبّر الآيات عن مشاعر الانقباض لدى النّبيّ وجماعته إثر رفض{الَّذِينَ كَفَرُوا }أن يسلموا للحقّ، حتّى إنّه لا يسمّيهم بل يشير إليهم بالاسم الموصول: {الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيبًا مِنَ الْكِتَابِ}. ولكن سرعان ما تتغيّر النّبرة من جوّ انقباض إلى لغة تشيع الأمل في نفس النبيّ وأصحابه، وذلك بالإشارة إلى سنّة الله في التّغيير عبر حافز، أو "موتيف قلب الموازين" الذي يهيّئ لقصّة طفولة مريم:

قُلِ اللهمَّ مَالِكَ الْمُلْكِ

تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ

وَتُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ

بِيَدِكَ الْخَيْرُ

إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

تُولِجُ اللّيْلَ فِي النَّهَارِ وَتُولِجُ النَّهَارَ فِي اللّيْلِ
وَتُخْرِجُ الحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَتُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الحَيِّ
وَتَرْزُقُ مَنْ تَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ

يأتي هذا في سياق يشبه صلاة مريم "تعظّم نفسي الرّبّ" (الإنجيل حسب لوقا 1:51–53)، ([287]) وتحتكم هذه الصّلاة إلى قدرة الله على "قلب الموازين" حين ينظر إلى تواضع المرأة كما نظر إلى الضعفاء والمتواضعين والجياع.

إنّ في استخدام الطّباق في مواضع مثل "تؤتي وتنزع" و"تعزّ وتذلّ" رسالةً تؤكّد قدرة الله على "قلب الموازين" إلى جانب المتواضعين وضدّ المتجبّرين. والتّكرار في الجملتَين، {تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ}، إنّما هو للتّفخيم والتّعظيم. وتتناصّ التّرنيمة {اللهمَّ مَالِكَ الْمُلْكِ}، كما ظهر، مع ترنيمة مريم في العهد الجديد (إنجيل لوقا 1: 46–54) التي تعظّم نفسها الربّ بمناسبة حملها ومجيء الطّفل. وهذه الصّلاة بدورها تتناصّ مع تقليد قديم في المزامير والعهد القديم (نشيد حنّة أمّ صموئيل، صموئيل 2: 1–10). ([288]) المهم في هذا التناصّ أنه يتّصل بتراث الأنثى التي تعبّر عن فرحها بصوتها – وبأصوات نساء قبلها – وقد قف الله إلى جانبهن لتواضعهن. إنّ الجامع بين صلاة الشّكر أو ترنيمة مريم اللوقاويّة ([289]) وبين التّسبيحة المذكورة، "اللهمّ مالك الملك"، هو تقدير الله تواضع مريم الذي يتماثل مع تواضعَ محمّد والفئة التي تعيش بتواضع معه. ولا تَذْكُر التّرنيمة في القرآن اسم الفئة التي يعزّها الله مقابل الفئة التي يذلّها، لكن نستطيع أن نفهم من الآية السّابقة لها أنّ المقصود هم الفئة من {الّذِينَ أُوتُوا نَصِيباً مِنَ الْكِتَابِ} (الآيات 21–25)، أي اليهود.

إنّ قدرة الله ومشيئته تُنشَدان في هذه التسبيحة عبر الأفعال "تؤتي" و"تنزع"، "تعزّ" و"تذلّ"، وهي الأفعال التي يتصرّف بها الله في ملكِه، رفعاً وإذلالاً، وتربطُ الخير بيده؛ {بِيَدِكَ الْخَيْرُ}، في إشارةٍ إلى جميع أنواع الخير، لأنّ التّعريف يستغرق أفراد الجنس (الخير أي كلّ الخير).

إنّ التّسبيحة–التّرنيمة متلوّةً على لسان محمّد في تعظيم قدرة الله ليست في غير موضعها. ذلك أنّ الآية تأتي كمقدّمة تمهيديّة لقصّة ميلاد مريم واصطفاء الله عائلتها آل عمران على مستوى اصطفائه آل إبراهيم، كما أسلفنا وكما سنرى في الآيات المقبلة التي تسرد ثلاثة مشاهد لولادات ثلاثٍ متّصلة هي ولادات: مريم ويحيى وعيسى. إذاً، تعطي هذه التّرنيمة القصيرة الذريّةَ "لآل عمران" متمثّلَةً في مريم، بالضّبط كما في إنجيل لوقا الذي تنتهي فيه الصّلاة على لسان مريم بـ"إعادة مختصرة" تشير إلى مساعدة الله لإسرائيل في الماضي ولإبراهيم ونسله إلى الأبد (لوقا 1: 54–55).

تظهر هذه التّسبيحة مرّة واحدة في القرآن، في سورة آل عمران، أمّا التسبيحة التي تأتي مباشرة بعدها، {تُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَتُولِجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ}، والتي تبدأ، أيضاً، في الطّباق بين "اللّيل والنّهار" و"الحيّ والميّت" (الآية 27)، فهي تعظيمٌ لقدرة الله على الخلق بإيلاج اللّيل في النّهار والنّهار في اللّيل، وإخراج الحيّ من الميّت والميّت من الحيّ، أيْ قدرة الله على الخلق وتوالد الحياة. وفي الولوج استعارةٌ بديعة، لأنّ الإيلاج يعني الإدخال، يُقال ولج يلج ولوجاً. وفي القرآن: {حَتَّى يَلِجَ الجَمَلُ فِي سَمِّ الخِيَاطِ } (الأعراف 41)، "وهي إدخال هذا على هذا، وهذا على هذا فما ينقصه من اللّيل يزيده في النّهار والعكس، ولفظ الإيلاج أبلغ لأنّه يفيد إدخالَ كلّ واحد منهما في الآخر بلَطيف الممازجة وشديد الملابسة" ([290]). وفي الإيلاج حركيّة تعبّر عن تمجيد الخالق للخلْق الذي لا يكون إلّا بالتّوالد الذي يضمن الحياة واستمرارها.

وترِد هذه التّسبيحة الأخيرة موازيةً لقدرة الله على إتيان الملك لمن يشاء ونزعه ممّن يشاء، ولكنّها على عكس الآية الأولى تَرِد في كثير من الآيات المكّية والمدنيّة الأخرى، ([291]) وهي وثيقة الصّلة بموضوع الإنجاب ومشاهِد الولادات البارزة في هذا الجزء من السّورة. وتعظــيم هذه الآية لقدرة الله على توليد الحياة ترجعنا إلى صفة من صفات الله كانت استُهلّت بها السّورة، وهي "الحيّ القيّوم".

ينتهي الحِجاج الصّامت بين محمّد والفئة التي تستمرّ برفضه بتحذير المؤمنين من اتّخاذهم أولياء من دون الله (الآية 28–30). ويتوجّه الجزء الأكبر من هذا الحِجاج بصورة رئيسية إلى فئة من اليهود كان النبيّ محمّد يأمل منها خيراً بالانضمام إليه وتأييده. وهذا واضح من الأفكار الرّئيسية في الحِجاج، التي توحي بأنّ الصّلة وثيقة بين الإسلام واليهوديّة، وهو ما قد يُؤمَل ألا يمنع اليهود من الاعتراف بمحمّد نبيّاً. وأفضل من عبّر عن هذه الصّلة هو هيرشفيلد حين قال: "إنّ التّراكم البارز في صِيَغ التّوحيد في الكانفا الصّغيرة (الآيات 2، 6، 7) والاستهلال بـ'هو' عوضاً عن الله، وبصفة الله 'الحيّ القيّوم' المألوفة جدّاً لآذان اليهود، لا يمكن أن يكون مصادفةً" ([292]).

وتنتهي الوحدة المشهديّة بالإشارة إلى قدرة الله وعلمه والتّحذير من عاقبة المنكرين، وهذا بالعودة إلى أنّ الله يعلم ما يخفون في صدورهم وما يُبدون ويعلم ما في السّماوات وما في الأرض وأنّه على كلّ شيء قدير. ثمّ يحذّر الله من نفسه بوضوح عالي النّبرة، مع تركه فسحة أمل للرّأفة في الأخير، وهي بمكانة دعوة إلى نبذ الإنكار والاصطفاف مع الحقّ حين يقول: {يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُحْضَراً ومَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وبَيْنَهُ أَمَدًا بَعِيدًا ويُحَذِّرُكُمُ الله نَفْسَهُ والله رَءُوفٌ بِالعِبَادِ } (آل عمران 30).

3. شرح القسم القصصيّ (الآيات 31–63)

تبدأ قصّة "طفولة مريم" – هي أيضاً قصّة نسب آل عمران – بمشهد دعاء "امرأة عمران" (أمّ مريم) ربَّها بأسلوب الحوار الدّاخليّ (المونولوج). ثمّ يُلحَق المشهدُ بمشهد زيارة زكريّا مريم في "المحراب" وسؤاله إيّاها عن الرّزق العجائبيّ الذي بين يدَيها. ثمّ يلحق به مشهد بشارة الملائكة لمريمَ بالاصطفاء من الله نشأةً ورعايةً إلى أن ينتهي خطاب السّرد القصصيّ فجأةً بإعلان بشارة الملائكة لها {بِكَلِمَةٍ مِنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ وَجِيهًا فِي الدُّنْيَا وَالْآَخِرَةِ وَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ } (آل عمران 45). وعيسى في هذا السّياق يعرِّف عن نفسه عن طريق إبلاغ محتوى رسالته ومعجزاته إلى بني إسرائيل. وفي النّهاية، يتكلّم الله معه مباشرة، في إشارة إلى علاقته الخاصّة معه وإلى وقوفه إلى جانبه في صراعه ضدّ قومه: {إِذْ قَالَ الله يَا عِيسَى إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ وَمُطَهِّرُكَ مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا } (آل عمران 55)

ويؤكّد صوت السّرد الأصليّ في نهاية قصّة ولادة عيسى من دون أب مشبِّهاً لحالته بحالة آدم الذي لم يُخلَق من أبٍ وأمّ بل ولد من تراب. وهذا التّأكيد جاء لحسم مسألة بدت سجاليّة آنذاك، أو لنقل مسألةً من "المتشابهات" تتعلّق بطبيعة عيسى البشريّة، ويبدو أنّ الذين في قلوبهم زيغ أثاروها لإحداث الفتنة. ويظهر أنّ النّبيّ، كما أسلفنا، قد سُئِل عن المتشابه في قصّة ولادة عيسى الواردة في سورة مريم، فاقتضى الرّدّ أن يبدأ التّنزيلُ بتقديم نسبٍ أموميٍّ مصطفى لمريم، لينتهي بتشبيه عيسى بآدم، أيْ ببشريّة الإنسان الأوّل في قوله: {إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِنْدَ الله كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ } (آل عمران 59). فكما يبدو أنّ قصّة ولادة عيسى من روح الله الواردة في سورة مريم (الآية 17) كانت قد أثارت تأويلاً زائغاً، ولذلك جاء الرّدّ في "آل عمران" بحسم المسألة عبر ردّ المتشابه إلى المحكم. فإذا كان خلق آدم محكماً، فخلق عيسى (المتشابه في عقول أصحاب الزّيغ) يُرَدُّ إلى ذلك المحكم ليفصل في قضيّة بشريّة عيسى (ع).

وهناك آيتان استهلاليّتان (31–32) تهيّئان لتغيير نبرة الحِجاج السّابقة، فقد عرضتا كمبدأ أساسي:

قُلْ (أيْ على لسان محمّد)

إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ الله فَاتَّبِعُونِي

يُحْبِبْكُمُ الله وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ

وَالله غَفُورٌ رَحِيمٌ

يُذَكّر فِعل "يغفر" وصفة "غَفور" ونبرة الآية مرّة أخرى بصلاة "أبانا" المسيحيّة، فتتقدّم هذه الآيات قصص ولادات آل عِمران كما تتقدّم البسملة السّورةَ. إنّ موضوع نسب الأنبياء {ذُرِّيَّةً بَعْضُهَا مِنْ بَعْضٍ} (آل عمران 34) – يظهر في القرآن لأوّل مرّة هنا – يتضمّن بشارةً إلهيّة بقانون طبيعيّ هو قانون توارث النّبوّة، وهي أيضاً فكرةٌ مسيحيّة قديمة. وتتجانس فكرة الولادات العجائبيّة التي وُهبت لآل عمران مع فكرة الولادة العجائبيّة نفسها التي وهبت إلى أبي موسى عمرام في العهد القديم. وعِمرام هنا هو أبو مريم في القرآن الكريم، وهذا ما يجعل نسب الخمسة: آدم ونوح وإبراهيم وموسى وعيسى نسباً واحداً {ذرّيّةً بَعْضُهَا مِنْ بَعْضٍ. } ([293]) ونلفت النّظر إلى أنّه بالرّجوع إلى آية التّعقيب الثّامنة والخمسين في سورة مريم، التي تركّز على لاهوت النّعمة،{أُولَئِكَ الَّذِينَ أَنْعَمَ الله عَلَيْهِمْ}، التي مُنِحتْ للنّبيّين {مِنْ ذُرِّيَّةِ آدَمَ وَمِمَّنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍ وَمِنْ ذُرِّيَّةِ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْرَائِيلَ...}، نجد أنّ آل عمران لم يُذكروا ضمن هذه القائمة، وهذا يعني أنّ فكرة الذّرّيّة بعضها من بعض كانت غائبة في سورة مريم. أيْ نشهد هنا تطوّراً في نسق الخطاب القرآني حول مريم وولادة عيسى.

إنّ فكرةَ اصطفاء الله الأنبياءَ }ذرّيّةً بَعْضُهَا مِنْ بَعْضٍ{ مهمّة لتأسيس نسبٍ مصطفى لمريم وابنها عيسى. وبالأساس كان المسلمون في مكّة مضطهدين، ولذلك جاءت قصص الأنبياء في سورة مريم لتركّز على صراع الأنبياء مع أقوامهم أكثر من عرضها قصّة نسبهم بعضهم من بعض. فقد ذُكر في "مريم" مثلاً نسب إبراهيم وقصّة خلافه مع أبيه دون الاهتمام بأيّ ترتيب كرونولوجيّ للسّلالة الإبراهيميّة سياقيّاً. ([294])

إنّ مسألةَ النّسب في سورة آل عمران ليست مهمّةً فقط لإعطاء شرعيّة لنسب عيسى الأموميّ، بل يبدو أنّ هذه القضيّة تطلّبت تبريراً جينيولوجيّاً تطرّقت إليه "آل عمران" في الرد على تشكيك اليهود في هذا الأمر. والنّتيجة أنّ السّورة طُرحتْ لأوّل مرّة بوصفها نسباً لذريّة مريم، أيْ نسباً أموميّاً لعيسى الذي اقترن اسمه ليس فقط باسم أمّه "عيسى بن مريم" بل اقترن نسبه بنسب جدّته امرأة عمران بعد أن يختفي الأخير (عمران) كونه أباً لمريم من سيناريو قصة طفولة مريم المعروفة منذ المسيحيّة المبكرة. وهذا ما يشير إلى أمرَين: أوّلاً أنّ آل عِمران نسب عيسى الأموميّ ويحتاج إلى شرعيّة، وأنّ هذه المسألة متّصلة بما تشابه من الآيات التي قد تثير زيغاً في قلوب الذين أسلموا لدين الله، وثانياً: جُعل آل عمران في مقام آل إبراهيم من حيث اصطفاء الله لهم، أيْ النّسب الذي يَرجع إلى التّقليد الأبويّ لدى آل إبراهيم لا يقلّ أهمّيّةً عن التّقليد الأموميّ لآل عمران. ([295])

إِنَّ الله اصْطَفَى آدَمَ وَنُوحًا

وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ

ذُرِّيَّةً بَعْضُهَا مِنْ بَعْضٍ

وَالله سَمِيعٌ عَلِيمٌ

في الآيات اللّاحقة لآية اصطفاء آل عمران ذريّةً بعضها من بعض (33–34) يأتي الشّاهد القصصيّ على هذه السّلسلة في مشهد الولادات: قصّة امرأة عمران وولادة ابنتها مريم، وقصّة زكريّا وولادة ابنه يحيى وقصّة مريم وولادة ابنها عيسى. وتراوح هذه المشاهد السّرديّة بين ثلاث آيات على الأقلّ وستّ آيات على الأكثر. وقد اعتبرنا قصصهم من البداية مشاهد (أو أنباء كما يظهر مصطلح "نبأ" في الآية 44 من "آل عمران")، وعُرضت، هنا، بإيجاز كمشاهد بانوراميّة لسرديّة كانت معروفة جدّاً في الدّوائر المسيحيّة القديمة. ([296])

وهذه المشاهد المعروضة في سورة آل عمران تتناول قصّة حياة مريم من حيث طفولتها ونشأتها ورعايتها وبشارة الملك لها.

3. 1. المشهد الأوّل خُطبة امرأة عمران (35–37)

إنّ مشهد نذْر امرأة عمران لربّها هو مشهدٌ معروف جدّاً في التّراث التّقويّ الشّفهيّ الذي سجّله إنجيل يعقوب التمهيديّ. ([297]) ويحيلنا هذا المشهد إلى القصّة المسيحيّة لأسباب كلاميّة أكثر منها تعليميّة أو دَعويّة. ومع أنّ مشهد مناجاة امرأة عمران يحتوي على بداية وحبكة ونهاية، فإنّ قصّة آل عمران لا تنتهي كاملة إلّا بالمشاهد الأخرى المتسلسلة بعضها من بعض:

إِذْ قَالَتِ امْرَأَةُ عِمْرَانَ: رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا فَتَقَبَّلْ مِنِّي

إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ

فَلَمَّا وَضَعَتْهَا قَالَتْ: رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَى

– والله أَعْلَمُ بِمَا وَضَعَتْ

وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنْثَى –

وإِنِّي سَمَّيْتُهَا مَرْيَمَ

وإِنِّي أُعِيذُهَا بِكَ وذُرِّيَّتَهَا مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ

فَتَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُولٍ حَسَنٍ

وَأَنْبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا

كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا المِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا

قَالَ: يَا مَرْيَمُ! أَنَّى لَكِ هَذَا؟

قَالَتْ: هُوَ مِنْ عِنْدِ الله إِنَّ الله يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ

يبدأ خطاب السّرد بـ"إذ" الظّرفيّة، ([298]) بمعنى اذكر وقت قالت امرأة عمران. ويحتوي المشهد على مناجاة امرأة عمران لربّها ونذرها "ما في بطنها" قبل ولادته محرّراً للخدمة في الهيكل على عادة بني إسرائيل في نذرهم الذّكور لذلك. وتصف ربّها بأنّه هو "السّميع العليم" أي الذي يسمع لها ويعلم بصدق نيّتها في ما تقصده فيه. وحين تضعها تخبر الله أنّ المولود الذي وضعته هو أنثى. وقبل أن نسمع منها ما بقي من مناجاتها، تعترض سياق مناجاتِها – جاءت على شكل خطبة – آيتان: {والله أَعْلَمُ بِمَا وَضَعَتْ ولَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنْثَى}، ويبدو هذا الاعتراض مهمّاً سياقيّاً لسببين: أوّلاً أنّ الله لا يحتاج إلى الإخبار عن جنس المولود الذي وضعتْه، فهو {أَعْلَمُ بِمَا وَضَعَتْ}، وللإضاءة على ذلك أضاف: {وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنْثَى}، وقد ورد في مقدّمة السّورة (الآية 6) أنّ الله هو {الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ}، وثانياً ليطْرح علاقة جنس "المنذور" (النّذيرة عند بني إسرائيل) بالنّذر للعبادة والخدمة في المحراب (الهيكل).

إنّ اعتراض صوت خطاب السّرد سياقَ خطبة امرأة عمران قد يطرح عند المفسّرين موقف تفضيل الذكورة على الأنوثة في سياق التّحرير للخدمة بسبب جملة نفي التّشبيه: {ولَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنْثَى}. وهذا الموقف قد يتعارض مع فكرة المساواة بين الذّكر والأنثى في الأهلية الدينيّة والتّكليف الإلهيّ الذي يدعو إليه الخطاب القرآني مراراً. ([299]) لكنّ آية نفي التّشبيه لا تعود إلى عموم الذّكور والإناث، لأنّ الموضوع المتحدَّث عنه هو المعرّف باللّام العهديّة في "الذكر" و"الأنثى" إشارةً إلى معهودٍ ذهنيّ في ذهن والدة مريم. ([300])

ثمّ تتابع امرأة عمران مناجاتِها لربِّها مخبرةً إيّاهُ أنّها سمّت المولودة مريم، لتجعل فعل التّسمية حدثاً علنيّاً، ما يعني أيضاً أنّ لدى امرأة عمران قوّة التّسمية لأنّ الذين يفعلون ذلك في المجتمعات الأبويّة هم الرّجال وليس النّساء. ففِعل التّسمية يكون بيد الذين لديهم الحقّ الشّرعيّ للتّسمية كآدم الذي علّمه الله الأسماء كلّها {وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا } (البقرة 31). ([301]) ويلحق مشهدَ إعلان التّسمية، هذا، إعلانٌ آخر هو إعاذتها ابنتَها وذريّتها من الشّيطان الرّجيم. وهذا يدلّ على دلالتَين: أولاهما أنّ لمريم وذريّتها شأناً في المستقبل، وثانيهما أنّ هذه الإعاذة قد تُفهم بوصفها حقّاً مقصوراً على مريم وابنها دون سائر الأنبياء والرّسل. وهذه النّقطة أثارت سؤالاً عقديّاً مبرّراً حول إمكانية وجود عقيدة إسلامية كعقيدة "العصمة من الخطيئة الأولى المتوارثة"، التي تعني أن مريم معصومة من خطيئة حوّاء الأولى، التي اقتضى بسببها

هبوط آدم وحواء من الجنّة. وهذه العقيدة المريميّة تولّدت كفكرة من الفترة المسيحيّة المبكرة، لكن لا نجد لها أساساً في الإسلام لأن حوّاء أصلاً ليست متهمة. ([302])

في لحظة الحدث الرّوائيّ التي يدخل فيها زكريّا المحرابَ ليشهد على رزق مريم العجائبيّ، يَسْأَلُها عن مصدرِ هذا الرزق فتجيبُه: {إِنَّ الله يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ}. وقد أوّل بعض المفسّرين الكلاسيكيّين رزقَ مريم العجائبيّ وتكليمَها في الصّغر على أنّه آيةٌ لمريم وامتيازٌ دينيٌّ لها، ([303]) وتحاججوا بينهم حول طبيعة هذا الرّزق وعلاقته بمرتبة "نبوّة مريم"، فمنهم من قال إنّ الرّزق والكلام هو "كرامة" لها وهو من امتيازات القدّيسين، ومنهم من قال إنّه "معجزة" وهي محصورة في الأنبياء. ([304])

3. 2. المشهد الثّاني بشارة الملائكة لزكريّا بيحيى (38–41)

هُنَالِكَ دَعَا زَكَرِيَّا رَبَّهُ قَالَ: رَبِّ هَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ ذُرِّيَّةً طَيِّبَةً

إِنَّكَ سَمِيعُ الدُّعَاءِ

فَنَادَتْهُ المَلَائِكَةُ وهُوَ قَائِمٌ يُصَلِّي فِي الْمِحْرَابِ أَنَّ الله يُبَشِّرُكَ بِيَحْيَى

مُصَدِّقًا بِكَلِمَةٍ مِنَ الله

وسَيِّدًا وَحَصُورًا

ونَبِيًّا مِنَ الصَّالِحِينَ

قَالَ: رَبِّ أَنَّى يَكُونُ لِي غُلَامٌ

وقَدْ بَلَغَنِيَ الْكِبَرُ وامْرَأَتِي عَاقِرٌ؟

قَالَ: كَذَلِكَ الله يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ

قَالَ: رَبِّ اجْعَلْ لِي آيَةً

قَالَ: آيَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمْزًا

وَاذْكُرْ رَبَّكَ كَثِيرًا وسَبِّحْ بِالْعَشِيِّ وَالْإِبْكَارِ

يبدأ المشهدُ القَصصيّ (أربع آيات) بـ"هنالك"، أيْ في ذلك المكان حيث هو قاعد عند مريم في المحراب أو في ذلك الوقت، فقد يستعار هنا وثمّ وحيث للزّمان والمكان. ([305]) ولمّا رأى زكريّا رزق مريم العجائبيّ دعا ربّه أن يرزقَه رزقاً عجائبيّاً يوازي رزق مريم، وذلك بأن يهبَه من لدُنْهُ ذريّةً طاهرة. فنادته الملائكة وهو يصلّي في المحراب بالبشارة بيحيى، لكنْ خصّتْه بأوصاف عالية.

ومن هذه الصّفات كونه مصدّقاً أي مؤمناً بكلمةٍ من الله ويعني بذلك عيسى الذي سُمّي كذلك {بِكَلِمَةٍ مِنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ } (آل عمران 45). ومن هذه الصّفات أيضاً كونه سيّداً (يسود قومه، أي يفوقهم في الشّرف)، وكونُه حصوراً (لا يقترِبْ من النِّساء حصراً لنفسِه أي منعاً لها من الشّهوات)، وكونُه نبيّاً من الصّالحين.

في سياق السّرد، تجيب الملائكة بصيغة "قال" لتؤكّد أنّ {الله يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ } (كما ورد في سورة مريم، والإنجيل حسب لوقا)، وهذا عند إجابة دعاء زكريّا ربَّه وبشارة الملائكة له بيحيى وعن تساؤله ودهشته من البشارة بالغلام رغم الكبر وعُقر امرأته. ثمّ يسأل زكريّا ربَّه آيةً على البشارة لأنّه يحتاج إلى برهان وهذا ما لم تفعله مريم عند بشارة الملائكة إيّاها.

3. 3. المشهد الثّالث بشارة الملائكة لمريم

باصطفائها ونبأ كفالتها (42–47)

يبدأ المشهد بمقطعٍ أوّل يتناول بشارة الملائكة مريمَ باصطفاء الله إيّاها مستعملاً "إذ" الظّرفيَّة:

وَإِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ: يَا مَرْيَمُ إِنَّ الله اصْطَفَاكِ وَطَهَّرَكِ وَاصْطَفَاكِ عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ

يَا مَرْيَمُ اقْنُتِي لِرَبِّكِ وَاسْجُدِي وَارْكَعِي مَعَ الرَّاكِعِينَ

سبقت الإشارة إلى أنّ بشارة مريم بالاصطفاء سبقها إعلانُ اصطفاء الله سلالة الأنبياء آدم ونوح وآل إبراهيم وآل عمران. وهذا في مقدّمة المشاهد لقصّة "طفولة مريم". وقوله "اصطفاك" تكرّر مرّتّين: في الأولى جاء بمعنى "اختارك"، وفي الثّانية بمعنى "فضّلك"، وهذا بقرينة حرف الجرّ "على". فالاصطفاء هنا جاء متوافقاً لفظاً لا معنى في المحلَّين. والاختيار هو اتّخاذ الشّيء نظراً إلى ما فيه من الخير، والاصطفاء هو اتّخاذ الشّيء نظراً لما فيه من الصّفاء، والخير والصّفاء مترادفان وهما مختلفان. ([306]) والقول في اصطفاء مريم هو لتأكيد أنّ نشأتها على العبادة ورزقَها العجائبيّ في المحراب ليسا المعيارَين الوحيدَين لقبولها القَبول الحسن، فمريم مصطفاة أصلاً من الله – تعالى – كآدم ونوح ولكونها نشأت على العبادة، ولذلك تستسلم لله طبيعةً وباستمرار في قنوتها وسجودها وركوعها مع الرّاكعين. وقد ذُكِر ركوع مريم مع الرّاكعين وليس الراكعات وهو ما قد يؤكّد أنّ اصطفاءها على نساء العالمين هو امتياز حصريّ لها دون غيرها من النّساء. ونلفت النّظر إلى ارتباط صلاة مريم بشعائر الصّلاة كافّةً من قنوت وسجود فركوع وبصلاة الجماعة مع الراكعين، بينما ارتبطتْ صلاة زكريّا بأوقات الصّلاة (العشيّ

والإبكار)، وهذا ربّما دلّ على اهتمام السّورة بشعيرة الصّلاة من حيثُ الكيفيّة والمواقيت.

أمّا المقطع الثّاني من هذا المشهد، فيتناول مقولة الوحي الاستنتاجيّة، وهو نبأ كفالة مريم بوصفها شهادةً على نبوّة الرّسول محمّد:

ذَلِكَ مِنْ أَنْباءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ

وما كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يُلْقُونَ أَقْلَامَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ

وما كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَخْتَصِمُونَ

اسم الإشارة "ذلك" يعود على ما سبق من نبأ زكريّا ويحيى ومريم وعيسى وهو ما يُعدُّ من أمور الغيب التي لم تعرفها (أيْ يا محمّد) إلّا بالوحي (لا بالمشاهدة). والسّؤال الذي يطرحه الزمخشريّ، هنا، هو: لِمَ نفيت المشاهدة وانتفاؤها معلوم بغير شبهة؟ وترك نفي استماع الأنباء من حفّاظها وهو موهوم؟ ثمّ يجيب:

كان معلوماً عندهم علماً يقيناً أنّه (النبيّ) ليس من أهل السّماع والقراءة، وكانوا منكرين للوحي فلم يبقَ إلّا المشاهدة وهي في غاية الاستبعاد والاستحالة، فنُفيت على سبيل التهكّم بالمنكرين للوحي مع علمهم بأنّه لا سماع له (للنبيّ) ولا قراءة. ([307])

يشهد القرآن في هذا السّياق بعلم محمّد من أنباء الغيب عن طريق الوحي: {وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَخْتَصِمُونَ...}، وترد هذه الشّهادة في سور أخرى وحول سياقات إنبائيّة أخرى: {وَمَا كُنْتَ بِجَانِبِ الغَرْبِيِّ إِذْ قَضَيْنَا إلى مُوسَى الْأَمْرَ وَمَا كُنْتَ مِنَ الشَّاهِدِينَ} (القصص 44)، {وَمَا كُنْتَ بِجَانِبِ الطُّورِ إِذْ نَادَيْنَا... } (القصص 46)، {ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ أَجْمَعُوا أَمْرَهُمْ وَهُمْ يَمْكُرُونَ } (يوسف 102). إنّ أهمّيّة الإخبار وحياً بنبأ كفالة مريم تكمن في كونها شهادة على نبّوة محمّد وحجّة له.

وفي المقطع الثّالث من هذا المشهد، تردُ بشارة الملائكة لمريمَ:

وإِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ: يَا مَرْيَمُ! إِنَّ الله يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِنْهُ

اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ

وَجِيهًا فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ وَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ

وَيُكَلِّمُ النَّاسَ فِي المَهْدِ وَكَهْلًا

وَمِنَ الصَّالِحِينَ

قَالَتْ: رَبِّ أنَّى يَكُونُ لِي وَلَدٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ؟

قَالَ: كَذَلِكِ الله يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ

إِذَا قَضَى أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ: كُنْ فَيَكُونُ

لقد أثارت بشارة الملائكة لمريم مسألة نبوّتها لأنّ الملائكة كلّمتها وخاطبتْها مباشرةً كما تكلّم وتخاطب الأنبياء. ([308]) والبشارة لها {بِكَلِمَةٍ مِنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ} تربط الكلمة بمشيئة الله في خلقه العجائبيّ لعيسى. و"المسيحُ" هو لقبٌ من الألقاب، وهو بالتّأكيد مشتقٌّ لفظاً من المشيح في العبرية و"تعني الممسوح بالزيت للتكريس، وكان الملوكُ والكهنةُ يكرّسون بمسحِهم بالزيت" ([309]). ورأى المفسّرون أنّ "كلمةً منه" هي كلمة الخلق الإلهيّة "كُن" ونتيجتها "فيكون"، وهذه الكلمة تربط في ما بعد خلق عيسى بخلق آدم الإنسان الأوّل (آل عمران 59). ([310])

وإلى جانب وصفه بكونه "كلمة من الله"، وُصف عيسى بالوجاهة في الدّنيا والآخرة، أي المتقدّم على النّاس في النبوّة، كما وُصف أيضاً بأنّه من المقرّبين (إلى الله). ووُصف بتكليمه النّاسَ في المهد وكهلاً، والكلام الموجّه إلى الناس في هاتين الحالتين "هو كلام الأنبياء، من غير تفاوت بين حال الطّفولة وحال الكهولة التي يستحكم فيها العقل ويتنبّأ فيها الأنبياء" ([311]). وهنا يجدر لفت النّظر إلى أنّ مسألة تكليم عيسى في المهد تظهر، أيضاً، في إنجيل الطّفولة العربيّ الذي يُعدّ من الأناجيل التي تأخّر ظهورها عن القرآن. ([312])

هنا تسأل مريمُ ربَّها السّؤال الذي سألته في سورة مريم (مع فارق استعمال "الولد" بدل "الغلام")، فتقول: {رَبِّ أَنَّى يَكُونُ لِي وَلَدٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ}. في إشارةٍ أخرى وباختصار إلى حملها العجائبيّ. ويجيب صوت السّرد بصيغة المفرد "قال" (والفاعل مستتر) لا "قالت"، مع أنّ الملائكة (في صيغة الجمع المؤنّث) هي الفاعل الأساسيّ لفعل القول هنا. وتظهر في آخر هذا المقطع جملتان من التّعابير الكثيرة الاستعمال في القرآن الكريم التي وردتْ في سورة مريم لتربط خطاب السّورتَين (آل عمران ومريم)، وهما: {كَذَلِكِ الله يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ } (مريم 21)، { وإِذَا قَضَى أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ } (مريم 35)، تأكيداً لرسالة سبقت الإشارة إليها، وهي أنّ أيّ فرضية لفكرة اتّخاذ الرّحمن الولد مرفوضة أساساً في القرآن.

3. 4. المشهد الرّابع رسالة عيسى إلى بني إسرائيل

وحواره مع الحواريّين (48–54)

يبدأ المشهد بكلام عيسى إلى بني إسرائيل في شكل خطبة صغيرة وبصوت "أنا":

وَرَسُولًا إلى بَنِي إِسْرَائِيلَ

أَنِّي قَدْ جِئْتُكُمْ بِآيَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ

أَنِّي أَخْلُقُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنْفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ الله

وَأُبْرِئُ الْأَكْمَهَ وَالْأَبْرَصَ وَأُحْيِي الْمَوْتَى بِإِذْنِ الله

وَأُنَبِّئُكُمْ بِمَا تَأْكُلُونَ ومَا تَدَّخِرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ

إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ

وَمُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَاةِ

وَلِأُحِلَّ لَكُمْ بَعْضَ الَّذِي حُرِّمَ عَلَيْكُمْ

وَجِئْتُكُمْ بِآيَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ فَاتَّقُوا الله وأَطِيعُونِ

إِنَّ الله رَبِّي وَرَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ

هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ

ثمّ ينتقل صوت السّرد من الفعل المضارع {ويُعَلِّمُهُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَاةَ وَالْإِنْجِيلَ }إلى فعل مضمَرٍ يدلّ عليه مفعول به منصوب متقدّم: {وَرَسُولًا إلى بَنِي إِسْرَائِيلَ}، على تقديرِ: وأرسِلتُ رسولاً، "والرّسول والمصدّق فيهما معنى النّطق، فكأنّه قيل: وناطقاً بأنّني قد جئتكم، وناطقاً بأنّني أصدّق ما بين يديّ" ([313]).

و"الأكْمَه" هو الذي وُلد أعمى، ([314]) وفي قوله: }بِإِذْنِ الله{ دفعُ توُّهم أنّ في خلق عيسى من الطّين كهيئة الطير معنى الألوهيّة.

تؤكّد خطبة عيسى الموجّهة إلى بني إسرائيل بصوته بأنّه جاء مصدّقاً لـالتّوراة التي جاءت قبله، وليحلّ بعض الذي حرّم اليهود في شريعتهم على أنفسهم، وبأنّه جاءهم بآية من ربّهم. وفي قوله {إِنَّ الله رَبِّي وَرَبُّكُمْ} يطلب منهم تقوى الله وطاعته "هو" بوصفه الرّبَّ الذي أرسل عيسى والرّبَّ الذي تدين له بنو إسرائيل، ومن ثمّة هو المستحقّ للطّاعة (وأطيعون).

في المقطع الثّاني من المشهد، يأتي التشديد على ثيمة التّوحيد على لسان عيسى وأسْلَمَة قصّته:

إِنَّ الله رَبِّي ورَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ

هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ

ويختم عيسى خطبته القصيرة بهذه الآية التي سبق ووردت في سورة مريم (36).

وفي المقطع التّالي، تأتي نهاية صراع عيسى مع الحواريّين (52–54)، في مشهد حواريّ على شكل سؤال وجواب:

فَلَمَّا أَحَسَّ عِيسَى مِنْهُمُ الكُفْرَ قَالَ: مَنْ أَنْصَارِي إلى الله؟

قَالَ الحَوَارِيُّونَ: نَحْنُ أَنْصَارُ الله آَمَنَّا بِالله

وَاشْهَدْ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ

فلمّا "أحسّ"، أيْ عرف وتحقّق، وأصله من الإحساس وهو الإدراك ببعض الحواسّ، وفيها استعارة، لأنّ الكفر ليس بمحسوس وإنّما يُعلم ويُفطن له. وتُذكِّر كلمة "أنصار"، هنا، بأنصار محمّد في المدينة (الأوس والخزرج)، كما يعبّر سياق السّؤال عن سياق ظروف محمّد في المدينة. ولذلك، نرى في علاقةِ عيسى بأنصاره الحواريّين، هنا، صورةً لعلاقة محمّد بأنصار (الأوس والخزرج). ويجيب الحواريّون بأنّهم مسلمون ويشهِدون عيسى على ذلك. ثمّ يخاطِبون الله بشهادة الإيمان بما أنزل واتّباعهم الرّسول (عيسى):

رَبَّنَا آمَنَّا بِمَا أَنْزَلْتَ

واتَّبَعْنَا الرَّسُولَ

فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ

هذه الشّهادة تجعل أنصار عيسى وأنصار محمّد فريقاً واحداً، وتجعل موقف عيسى وموقف محمّد موقفاً واحداً، أي إنّ موقف النبوّة هو موقفٌ واحدٌ. وهذا يعدّ أفضل مثال على دمج مستوَيين من القراءة: مستوى مسيحيّ ومستوى إسلاميّ، فيُقرَأ الأوّل عبر مفاهيم وتعابير الثّاني.

ثمّ ينتقل صوت الخطاب، في المقطع الأخير من هذا المشهد، من الحِواريّين إلى صوت السّرد في صيغة الغائب: {وَمَكَرُوا وَمَكَرَ الله وَالله خَيْرُ الْمَاكِرِينَ } (آل عمران 54}. وفي هذا الالتفات من حوار عيسى للحواريّين الفئة التي استجابت لخطابه لبني إسرائيل كافّة، يعود الخطاب إلى ضمير الغائب ليضيءَ على موقف من لم يستجب من بني إسرائيل، أي الضّفّة الأخرى الضّمنيّة من الحوار. ومكر بني إسرائيل قد يكون إشارة إلى محاولة قتلهم عيسى (كما في القرآن في سورة المائدة 115، ولوقا 4:30، ويوحنّا 8:59). ولكنّ مواجهة هؤلاء الماكرين لعيسى خاسرة، لأنّ مكر الله المؤيّد لعيسى أقوى من مكرِهم. ويشير نيل روبنسون إلى أنّ في الإشارة إلى مكر الله

باعتباره تضميناً إمّا إلى خلاص عيسى، وإمّا إلى عقاب اليهود الذين "قتلوه" على حدّ سواء. ([315]) وتأكيداً لتداخل مستوَوَي القراءة اللّذين ذكرناهما، نجد أنّ هذا المقطع يتضمّن رسالة للرّسول محمّد إلى بني إسرائيل تذكيراً لهم بمواقفهم من النبوّة، وبعلمه (الموحى به) بأنّهم مكروا في مواجهته كما مكروا في مواجهة عيسى.

3. 5. المشهد الخامس مخاطبة الله عيسى وأَسْلمة قصّة خَلقِه (58–63)

قرأنا في المشاهد السّابقة أنّ مناجاة امرأة عِمران لربّها جاءت على شكل خطبة، وأنّ مخاطبة عيسى لبني إسرائيل أيضاً جاءت على شكل خطبة. وفي المشهد الأخير، نجد مخاطبة الله المباشرة لعيسى قد جاءت هي كذلك على شكل خطبة تبدأ بـ"إذ" الظّرفيّة:

إِذْ قَالَ الله: يَا عِيسَى إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ

وَمُطَهِّرُكَ مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا

وَجَاعِلُ الَّذِينَ اتَّبَعُوكَ فَوْقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إلى يَوْمِ الْقِيَامَةِ

ثُمَّ إِلَيَّ مَرْجِعُكُمْ

فَأَحْكُمُ بَيْنَكُمْ فِيمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ

لقد أثارت الكلمتان "متوفّيك" و"رافعك" إشكالاً لدى المفسّرين المسيحيّين الذين رأوا معنى "متوفّيك" ([316]) أيْ "مستوفٍ أجلَك" قد تعني مميتك، ([317]) وكذلك الحال في الآية: { فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنْتَ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ} التي جاءت على لسان عيسى في سورة المائدة (الآية 117). ([318]) لكنّ خبر حياة عيسى بين الولادة والموت والبعث، وعلى لسان عيسى نفسه، قد سبق وفُصّل في سورة مريم: {وَالسَّلَامُ عَلَيَّ يَوْمَ وُلِدْتُ وَيَوْمَ أَمُوتُ وَيَوْمَ أُبْعَثُ حَيًّا } (مريم 33).

إنّ الفئة التي كفرت قد جعلها الله إلى يوم القيامة دونَ الفئة التي اتّبعت عيسى. وهي إن لم تسمَّ، فالقارئ يفترض أنّها فئة من بني إسرائيل قد أرسل الله إليها عيسى ليخاطبها (آل عمران 55). ثم على طريقة القرآن الكريم في مقارنة المجتمع المؤمن بالكافر بالله ترِد آيتان تبيّنان جزاء الذين كفروا وجزاء الذين آمنوا. فالمجموعة الأولى ستعذّب عذاباً شديداً في الدّنيا والآخرة وما لها من معين، أمّا المجموعة الثّانية }فَيُوَفِّيهِمْ أُجُورَهُمْ وَالله لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ{.

المقطع الثّاني من المشهد يتناول نتيجة الجدل الكلاميّ في سورتَي آل عمران ومريم، فيبدأ تحقيق صدقيّة الوحي: }ذَلِكَ نَتْلُوهُ عَلَيْكَ مِنَ الْآيَاتِ

والذِّكْرِ الْحَكِيمِ{.

وهنا يخاطب الله محمّداً بصيغة الجمع (نحن) تبجيلاً لذات الله، ومن ثمّة تبجيلاً للموحى به والموحى له. وتؤكّد الآية صدقيّة الوحي بكونه تلاوةً من الله على محمّد، وبذلك تمنح الصّدقيّةَ للرّواية القرآنية حول قصّة ولادة عيسى وطبيعته في الجدل الكلاميّ وتؤسلمها (59–60).

إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِنْدَ الله كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ

ثُمَّ قَالَ لَهُ: كُنْ فَيَكُونُ

الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلَا تَكُنْ مِنَ الْمُمْتَرِينَ

لقد اقتضتْ قصّة ولادة عيسى الإعجازيّة في سورة مريم العودةَ إلى تفصيل "ما تشابه من" الآية بواسطة "المحكمات" منها. ([319]) لذلك، في المقطع المذكور، نجد "آية الوحي والذّكر الحكيم" قد أُلحقت بسياق الدليل الكلاميّ على طبيعة عيسى البشريّة بتشبيهه بآدم، أي بخلقه من تراب وبكلمة "كن" فـ"يكون". والمقايسة بين خلق آدم وخلق عيسى واضحة ونتيجتها واحدة ألا وهي الأرضيّ (لا السّماويّ) لعيسى، فإنّه "إذا كان الخلق من غير أب مبرِّراً لاتّخاذ عيسى إلهاً فأولى أن يكون الخلق من غير أب ولا أمّ مبرِّراً لاتّخاذ آدم إلهاً، ولا أحد يقول بذلك" ([320]). وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ مماثلة عيسى بآدم قد وردت في كتابات القدّيس بولس وإن كانت في سياق مختلف (العهد الجديد 12:21).

ثمّ ينتهي الخِطاب في الآية الأخيرة: }الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلَا تَكُنْ مِنَ الْمُمْتَرِينَ{، بالتشديد على ربوبيّة مصدر الوحي وبالتّحذير من الذين "يمترون" (يختلفون في الوحي). وفعل "يمترون" هو الذي انتهت به قصّة طفولة عيسى في سورة مريم: {ذَلِكَ عيسَى ابْنُ مَرْيَمَ قَوْلَ الْحَقِّ الَّذِي فِيهِ يَمْتَرُونَ} (مريم 34). والواقع أنّ هذه الآية تأتي لإنهاء خطاب الحجاج الكلاميّ قطعاً حول طفولة عيسى وطبيعته رابطةً سورتي مريم وآل عمران بنسق سرديّ متوازٍ.

ختام هذا المشهد جاء كلاميّاً حجاجيّاً بامتياز، وذلك باستدعائه المباهلة. و"المباهلة" تعني حرفيّاً المُلاعنة من اللّعنة، وتتضمّن يميناً يشترط حلول اللّعنة على أحد الفريقَين إن كان كاذباً، كما تحمل ضمنيّاً معنى الطّهارة (نبتهل) ([321]) التي قد تعني براءة ذمّة الصّادق من المتباهلين:

فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ:

تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ

وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ

وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ

ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَلْ لَعْنَةَ الله عَلَى الْكَاذِبِينَ

والمباهلة تشمل الأبناء والنّساء والنّفوس لكلا الفريقَين، وهو ما يدلّ على اعتبار النّساء فاعلاً سياسيّاً له صوته في حدث عامّ من هذا القبيل. وقد تشير هذه الآية إلى واقعة "المباهلة" التي حدثت – وفق المصادر الإسلاميّة المبكرة – في أواخر النّشاط السّياسيّ لمحمّد في المدينة وبعد فتح مكّة (10 هجري/ 630 ميلادي). لكنّ وجود هذه الآية في سورة آل عمران، كما ناقشنا في بداية هذا الفصل، لا يتعلّق مباشرة بأحداث السّنوات الأولى من الهجرة إلى المدينة، ولذلك، أرى أنّه ربما أُضيفت هذه الآيات في فترة لاحقة لعلاقتها بالموضوع وليس لتراتبيّتها في التّنزيل.

وفي ختام آية المباهلة، يعود الخطاب إلى تأكيد صدقيّة وأسلمة قصّة ميلاد عيسى (62–63):

إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْقَصَصُ الْحَقُّ

ومَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا الله

وإِنَّ الله لَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ

تنتهي الآية بالتشديد على وحدانيّة الله من جديد، كما تنتهي بذكر اسمَين من أسماء الله هما "العزيز الحكيم" اللّذان يردان في التّسبيحة المذكورة سابقاً: {وَتُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ}، والتي تتناص أيضاً مع صلاة التّعظيم المريميّة في لوقا. ولعلّ في ذلك إبرازاً لقدرة الله على خلق ما يشاء. هذه الفكرة كانت رئيسيةً في مقدّمة آل عمران في البداية. أمّا الآية الأخيرة، {فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّ الله عَلِيمٌ بِالْمُفْسِدِينَ} (63)، فهي تعِد بالعذاب للمفسدين، في إشارة، ربَّما، إلى الخلاف العقديّ موافقةً لسياق الجدل الكلاميّ في السّورة.

الخاتمة

إنّ تقسيمَ مجموعةِ الآياتِ في محاورِها وشكلِها إلى قسمَين يتصدّرهما القسم الحجاجيّ ثمّ يليه السّرديّ، قد يكشف عن تنوّع الشّكل الأدبيّ والشّفاهيّ للوحدات المشهديّة في السّرد. ويسجّل هذا التنوّع تطوّراً يختلف عن النّوع المتّسق وشبه الشّعريّ لسورة مريم. وقد اقتضى خطاب التّأويل إحالة متشابِه الآيات إلى مُحْكَمِها، وهو التّقسيم الذي فصّلته فيه مقدّمةُ سورة آل عمران متيحة لنا مفاتيح قراءتِها في ضوء سورة مريم.

وطبيعة الذِّكر في الأسلوب السّرديّ شبه الشّعريّ في سورة مريم قامت على الحواريّة ولم تتح وجود تنوّع ظاهر لأجناس الخطاب. وهذا التنوّع هو، في

الواقع، ما وجدنا سورة آل عمران قد بدأت تتبنّاه بانتحائها نحو النّثريّة في السّرد. ولذلك، تنوّعت أجناس الخطاب فيها بين السرديّة المشهديّة وإلقاء الخطبة والصّلوات والترنيمة وبأسلوب الحوار السردي الكلاميّ.

وعُرضت قصّة طفولة مريم في سلسلة ثلاثة مشاهد سرديّة متقاطعة تنتهي بقطع السجال على لسان عيسى حول رسالته وطبيعته البشريّة. ويطغى الحوار بوصفه عنصراً مهماً في السّرد. وفي أطراف هذه الحوارات، تتحاور الملائكة مع كلّ شخصيّة في لحظة من لحظات الحدث الرّوائيّ، باستثناء امرأة عمران (تناجي ربها) لكن الله يتحاور مع عيسى مباشرة. كما يرد حوار واحد على شكل سؤال وجواب بين عيسى وتلامذته من الحواريّين.

يبرز شكل الخطبة في الحوار بقوّة في هذه السّورة. تبدؤها امرأة عمران بتقديم خطبة إلى ربّها بمناسبة نذرها وبمناسبة وضعها وتسمية المولودة (35–36). ثمّ يتوجّه عيسى إلى بني إسرائيل بخطبة موجزة يعدّد فيها المعجزات التي أمدّه الله بها والتغيّرات التّشريعيّة التي جاء بها إلى بني إسرائيل (49–51)، وفي بروز صوته المستقلّ في هذه الخطبة استقلالٌ سرديٌّ عن أمّه، خاصّة حين يخاطبه الله مباشرةً دون وساطة الملائكة. كما يخاطب الله عيسى، في النّهاية، في خطبة يبجِّلُ فيها الله – تعالى – نفسّه بالرّبوبيّة والوحدانيّة، ليؤكّد بعدها طبيعة عيسى البشريّة (55).

وفي نسيج بين السّرديّة والحواريّة، تعرُض المشاهدُ الروائيّة للشّخصيّات (امرأة عمران، مريم، زكريّا، عيسى) مواضيعَ عقديّة كلاميّة، مؤسّسةً لتوجّهات ومفاهيم تبنّاها الإسلام. ونجدُ هذه المواضيع في القِسمَين الحِجاجيّ والسّرديّ على حدٍّ سواء، خاصّة في شهادة الله لـنفسه بالوحدانيّة: {شَهِدَ الله أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ }وفي إعلان الدّين لأوّل مرّة: {إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ الله الْإِسْلَامُ} (18 و19). ويتحوّل السّرد بموضوع كفالة مريم من مجرّد القصّ إلى شهادة بحقّ صدقيّة نبوّة محمّد (44). فيعرّف عن الله – على لسان عيسى – بوصفه ربّاً واحداً لمحمّد وعيسى ومعارضيهما: {إِنَّ الله رَبِّي وَرَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ } (51)، {ذَلِكَ نَتْلُوهُ عَلَيْكَ مِنَ الْآيَاتِ والذِّكْرِ الْحَكِيمِ} (85).

وتنذر السّورة {الَّذِينَ كَفَرُوا } (10) بمصيرهم المحتوم الذي تضرب له أمثلة من الذين سبقوهم في الكفر كآل فرعون والذين ناجزوا الرّسول محمّد في معاركه في إشارة إلى معركة بدر (13).

وتستند السّورة إلى مجموعة من الصّياغات والقوالب النّمطيّة في السّرد، منها "هو الذي" أو النّداء "ربّنا"، ومنها ظروف الزّمان والمكان نحو: "إذ"، "هنالك"، "ذلك"، "فلمّا"، ومنها تصريف الفعل قال في الحوار نحو "قل" (يا محمّد) (12)، {قُلْ أَؤُنَبِّئُكُمْ بِخَيْرٍ مِنْ ذَلِكُمْ لِلَّذِينَ اتَّقَوْا... } (15)، و"قال"... إلخ.

وتساعد هذه القوالب على فهم العلاقة بين "أسماء الله" و"صفاته" وطبيعة "طلب الخلاص" الذي يتوجّه به الأنبياء إلى الله – تعالى – بما تتطلّبه السّياقات. فمثلاً في بداية سورة آل عِمران، ترتبط شهادة التّوحيد "الله لا إله إلّا هو" بصفة الألوهيّة "الحيّ القيّوم" (الآية 2). و"القيّوميّة" صفة من صفات الله التي تعني قيام الله بنفسه دون حاجته إلى غيره، وقيامَه على رعاية شؤون المخلوقات وهذا يستدعي الدّيمومة في الحياة. ويرتبط هذان الاسمان الحسنيان بطبيعة الموضوع العقديّ الذي تعرض له السّورة حول طبيعة عيسى البشرية بكونه مخلوقاً في مقابلة طبيعة الله الأبديّة بكونه خالقاً. فالله القيّوم حيٌّ لا يموت، وبينما عيسى يموت ويُتَوَفّى؛ "إنّي متوفّيك". وحين يستعان بالله "مالك الملك" الذي "يؤتي" و"ينزع" الملك ممن يشاء ليعزّ قوماً ويذلّ آخرين، تصبح قدرة الله هي صفته المضاء عليها في ذلك المشهد: }إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ{. وحين تناجي امرأة عِمران ربَّها بنذْر ما في بطنها محرراً لخدمة الهيكل، تصبح صفتا الله "السّميع العليم" أكثر مناسبَةً للسّياق، بينما تشير صفتا الله "العزيز الحكيم" (الآيات 6 و18 و62) إلى سياق تذكير الناس بمخافة الله. وتظهر قوالب صفات الله دائماً في الآيات في السّور المدنيّة موصولة بواو العطف "و" ([322]) وبـ"إنّ" ([323]) و"كذلك" ([324]) التّأكيديّتين، وأكثر ما يكون ذلك في الصفات الإلهيّة الإيجابيّة (عشر صفات) التي يجب اتّصاف الله بها منها في الصّفات السلبيّة التي يتنزّه الله عنها.

نستنتج أنّ هذه الأشكال الأدبيّة المتنوّعة تحافظ على بعض عناصر الشّعريّة من جهة، وعلى وحدة عضويّة في مجموعة الآيات من جهة أخرى. وهذه الأشكال المتنوّعة اقتضاها الخطاب النّثري المناسب لطبيعة التّأويل والحِجاج الكلاميّ العقديّ المدافع عن شهادة الله لنفسه بالتّوحيد وإقراره أنّ الدين عنده هو الإسلام، كما أنّ هذا التنوّع في الخطاب النّثري يناسب أيضاً الصّلوات والأدعية والابتهالات. وفي هذه الصّلوات والابتهالات، تبرز مصطلحات وأنغامٌ مسيحيّة تعبّر عن إعجاب بالعبادة في المسيحيّة (8 و9، 18 و19، 26 و27).

وقد نتج من هذا التنوّع دمج مستوَيين من القراءة: مستوى مسيحيّ ومستوى إسلاميّ، ويُقرأ الأوّل بتعبيرات ومفاهيم إسلاميّة جديدة. وخير مثال على ذلك قول الحواريّين: {رَبَّنَا آمَنَّا بِمَا أَنْزَلْتَ وَاتَّبَعْنَا الرَّسُولَ}، فمفهوما "التّنزيل" و"الرّسول" إسلاميّان ويمكن قراءة سرديّة عيسى وفقهما. أمّا الفئة التي يوجَّه الحِجاج ضدّها لأنّها تسيئ تفسير الآيات المتشابهات، فلا يمكن أن تكون من النّصارى. ذلك أنّ "النّصارى" – المصطلح المستخدم في القرآن والدال على فئة من المسيحيّين التي عرفهم العرب –فئة لا يمكن أن تكون هي

المستهدفة في الحجاج معها هنا، ومثّلهم القرآن بشخصيّات مرموقة كامرأة عمران وزكريّا ومريم وعيسى، وأورد ذكرهم في سياق الإعجاب بتاريخهم الدّيني والتَقَويّ، حتّى أمكن إسقاط مواقفهم على مواقف النبيّ محمّد في صراعه مع قومه ومع اليهود في المدينة، وهذا واضحٌ من دمج مستويي القراءة.

يظهر ذلك أيضاً في إرساء مقابلة موقفيّة بين آل فِرعون (11) {والذين يَقْتُلُونَ النَّبِيِّينَ بِغَيْرِ حَقٍّ} (21)، وبين "فئة كافرة" في القتال الدّائر بين محمّد وقريش، فربّما يستطيع القارئ التنبؤ بأنّ المكذّبين فريقٌ واحد رغم اختلاف السّياق التّاريخيّ، وأنّ الحِجاج يقع ضدّ هذا الفريق أيّاً كان. وتسمية "الذين أوتوا الكتاب/ الذين أوتوا نصيباً من الكتاب" تتناوب مع تسمية "أهل الكتاب"، ([325]) غير أنّ التّسمية الأولى تظهر أكثر في هذا الجزء في السّورة من التّسمية الثّانية التي تتكرّر 14 مرّة في أجزاء أخرى من السّورة، كما ترد في آيات أخرى من السّور المدنيّة. ([326])

∞ ∞ ∞ ∞ ∞

الفصل السادس

قصّة "طفولة مريم": التحليل الأسلوبيّ

إنّ الغرض من التّحليل الأسلوبيّ للمادّة اللّغويّة في وحدات السّرد (33–54) هو تذوّق مساهمة هذه النّصوص في إضفاء قيمة جماليّة على النصّ. إنّ "الأسلوبيّة" بوصفها نظريّة للتّحليل اللّغويّ تساعد على فهم التّجانس البنيويّ الذي يتميّز به القرآن الكريم في بناء المعاني ونظم الآيات. والأسلوبيّة تحدّد طابع العمل اللّغويّ وخاصّيّته والموقف الذي يأخذه، وتؤهّل القارئَ لبناء حكمه من داخل النّصّ، وتكشف في الوقت نفسه عن الآليّات التي تقف وراء بنائه اللّغويّ والأدبيّ.

في هذا الفصل، سنجمع ونعرّف ونحلّل المادّة اللّغويّة المستخدمة في المشاهد السّرديّة: مشهد مناجاة امرأة عمران ربّها، ومشهد مناجاة زكريّا ربّه، ومشهد مخاطبة الملائكة لمريم، ومشهد حوار عيسى مع الحواريّين، ومشهد مخاطبة الله – تعالى – لعيسى.

يبدأ صوت السّرد بنذر "امرأة عِمران" لحَمْلِها ما في بطنها محرّراً لخدمة المحراب (هيكل الربّ)، ثمّ بتعداد عيسى لمعجزاته وبالتّعريف عن نفسه بصوت "الأنا"، وينتهي بإخبار الله لعيسى بأنّه متوفّيه وباعثه ومطهّره من الذين كفروا. وتظهر آية التّعقيب {إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِنْدَ الله كَمَثَلِ آدَمَ } (آل عمران 59) في ختام الخطاب السّرديّ لمجموعة الآيات المحلّلة سابقاً من سورة آل عِمران (الآية 2). ويتكرّر "موتيف" معجزة الله في هبة الذّريّة الذّكور للمرأة العاقر وللعذراء وللشّيخ: امرأة عمران التي تتمنّى الذرّيّةَ، وابنتها مريم التي وُهبت عيسى وزكريّا الذي وُهب يحيى. ولكن يظهر فرقٌ أضافتْه سرديّة سورة آل عمران عن "مريم" هو أنّ الله – تعالى – يذكر للمرّة الأولى معجزة وهبه الأنثى ذرّيّةً لامرأة عمران (أمّ مريم).

وأهمّ ما يُناط بقصّة طفولة مريم في هذه المشاهد هو ربط الخيط السّرديّ الرّفيع لمشاهد الولادات المتعاقبة بعضِها ببعض مثل الحبل السّرّيّ الذي يربط الجنين بالأمّ لتشكّل جينيولوجيا "آل عمران" التي تبدأ بالأمّ امرأة عمران في حين يغيب عمران من خطبة مناجاة الربّ.

وتأتي المشاهد الثّلاثة الأولى ضمن خطاب سرديّ واحد مختصَر وغنيّ بأفعال الأمر، وبصيغ الرّجاء والدّعاء، فتقدّم طفولةُ مريم ونشأتُها واصطفاءُها كخَلفيّةً لشرعيّة اصطفاء عائلة عِمران بوصفها سلالةً نبويّة على المستوى نفسه من مقام النّبوّة لسلالة عائلة إبراهيم.

1. التّكرار خصيصة أسلوبيّة في قصّة "طفولة مريم"

1. 1. التّكرار الصّوتيّ

يقوم نظم سرديّة طفولة مريم في سورة آل عمران على التّكرار الصّوتيّ بوضوح بوصفه أداةً للرّبط المعنويّ، سواءٌ على مستوى الحرف أو الكلمة أو الجملة.

فعلى مستوى الحرف هجائيّاً، تتكرّر، مثلاً، "الغين" في لفظة "غلام" وفي الفعل "بَلَغَني" في استحضارٍ لمعنى مُوَرَّى (من التّورية)، في كناية أسلوبيّة لطيفة لمعنى الشباب الذي تدلّ عليها كلمة الغلمة (الشهوة). وأسلوب التّورية هذا معهودٌ في القرآن في أكثر من محلّ. وكما تتّصل الغين في القسم الحِجاجيّ (1–30) بصفات سلبيّة كـ"الزّيغ" و"ابتغاء الفتنة" و"البغي" (ظلماً وحسداً قائماً بينهم)، تتّصل، من جهة أخرى، بأفعال تحمل وعوداً بالأُخرويّات (الإسكاتولوجيا) الموجودة في التّقليد المسيحيّ مثل: لن تغني، ستُغلبون، فاغفر، غرّهم، يغفر، غفور.

أمّا حرف الذال، الذي يعدّ حرفاً مفتاحاً في هذا السّياق، فنجده قد برز صوتيّاً في الجناس الاستهلاليّ: {وَاذْكُرْ فِي الْكِتَابِ }في سورة مريم. وكما ورد لربط المعاني بين "الذِّكْر" و"الذَّكَر" و"الذُرّيّة" هنالك، يبرز مرّة أخرى في سورة آل عِمران في الكلمات نفسها: ذرّيّة، نذرتُ، الذَّكَر، أُعيذها (أُحصِّنُها بك يا ربّ)، ذرّيّتها. لكنّ هذا الحرف يشكّل في صوت السّرد إشكالاً كبيراً في الجملة الاعتراضيّة: {وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنْثَى} لأنّه يتعلّق بمسألة قبول المولود أنثى في خدمة المحراب (الهيكل) بدلاً من الذّكر. وامرأة عمران تعرف جيّداً أنّ الأنثى لا تُحرَّر للكهانة في الهيكل، أيْ قدس الأقداس، ولذلك ورد صوت السّرد كأنه ينفي "تشبيه الذّكر بالأنثى" في هذا النّوع من النّذور، الذي يبدو أنّه يخرج عن خطاب العموم في التّكليف، إذا أُوّلت على سبيل التفاضل بين الجنسين، فيختصّ بالذّكور دون الإناث.

فإذا كان الاحتفاء أصلاً بالذرّيّة الذّكور لا بالإناث في قصص الطّفولة النّبويّة في الوحي السماوي (الكتاب)، فكيف يُحتفى بهذه الأنثى هنا والسّياق واحد؟ إنّ الذّال في الجملة الاعتراضيّة {وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنْثَى} تحتفي بالأنثى الموهوبة بدل الذّكر المُتَمَنّى، ولا تقرّر بأيّ حال مبدأ أفضلية الذّكر على الأنثى. ([327]) ونجد أثر ذلك في الرّجْع الصّوتيّ لهذه الجملة، حيث يختفي الأثر الصّوتيّ "للذّال"، حين يَتقبّل الله مريم القبول الحسن فيبرز الأثر الصّوتيّ لحرف "الثاء" احتفاءً بـ"الذّريّة الإناث"، ويتكرّر مرّتين في سياقَين متتابعَين: {إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَى}، {ولَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنْثَى}. و"الذّال" في الأصل حرف لثويّ يتّفق في المخرج مع "الثّاء"، غير أنّ الثّاء حرفٌ مهموس والذّال مجهور، ([328])

فكأنّما الثّاء المهموسة أخفى من الذّال المجهور، لكنّ تكرار الثّاء في سياقٍ متقارب يحوّل همس الثّاء إلى حركة صوتيّة مسموعة وقويّة قد تتفوّق على جهريّة الذّال.

وعلى خلاف القاعدة منطقيّاً، لا تبدأ هذه الجملة الاعتراضيّة "تشبيه الأنقص بالأكمل"، كأنْ يقال: وليست الأنثى كالذّكر في هوية "النذير" الجندرية، بل تبدأ بالذَّكر نافيةً إلحاقه في التّشبيه بالأنثى، وهو ما نراه في مواقف قرآنيّة أخرى نافية للتّشبيه نحو: {يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ} (الأحزاب 33). ويبرّر اللّغويّون هذا التّركيب بأنَّ ورود الأنثى قبل الذَّكر غير مستحبّ في تركيب الجمل عموماً، ويشمل ذلك جمل نفي التّشبيه، ([329]) وهو، بلا شكّ، موقف لغويّ متحيّز للذّكر مبنيّ على واقع نحويّ عُرفيّ. ([330]) وسرعان ما يُلغى هذا الواقع بفِعل قَبول الله مريم للخدمة في المحراب (الهيكل) كقبوله الذّكر تماماً. وهذا يعني أنّ اللّغة في تركيب هذه الجملة تعي جيّداً أدوات صناعة مدلولاتِها ومواقفِها. وحسناً فعل الزمخشري حين اعتبر هذه الجملة جملةً اعتراضيّة من حيث صدورها عن خطاب صوت السّرد الأصل، لا من حيث صدورها عن صوت صاحبة الحكاية امرأة عمران نفسها، خاصة أن الرواية المسيحيّة الأصلية من حيث نذر الأم للمولود، أكان المولود ذكراً أم أنثى، وهذا بالطبع يعد استشعارا لما للمولودة من أهمية وليس بسبب موقف جندريّ. ([331])

يلعب حرف "القاف"، أيضاً، دوراً تحييديّاً لحرف "الذّال" البارز في اللّغة المُحْتَفية بالذّرّيّة الذّكور. فهو يظهر عشر مرّات أكثر من "الذّال" في الكلمات التّالية: فتقبّل، قبول، قال، قد، عاقر، قالت، اقنتي، يلَقون، المقرّبين، يخلق، قضى، يقول. كما يبرز في فعل الرّجاء "فتقبّل"، وفي "القبول"، وهو مصدر لا يظهر في القرآن الكريم إلّا مرّة واحدة بحقّ مريم: {فَتَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُولٍ حَسَنٍ}. ويذكر الرّازيّ أنّ لفظ التّقبّل

يفيد نوعَ تكلّف على خلاف الطّبع، أمّا القبول، فإنّه يفيد معنى القبول على وفق الطّبع، فذَكر التقبّل ليفيد الجِدّ والمبالغة، ثمّ ذكَر القبول ليفيد أنّ ذلك ليس على خلاف الطّبع بل على وفق الطبع. وهذه الوجوه وإن كانت ممتنعة في حقّ الله – تعالى – فإنّها تدلّ من حيث الاستعارة على العناية العظيمة في تربيتها، وهذا الوجه مناسب معقول. ([332])

و"القاف" من حروف الاستعلاء والقلقلة والجهر والإطباق وغيرها من الصّفات القويّة، ([333]) يسهل تخفيفه لوطْأة الذّال الذي يبقى أقلّ مرتبةً صوتيّة منه وأخفى.

وعلى مستوى حرف واو العطف بوصفه أداة ربط، نجد أنها تتكرّر في سياقات خاصّة تفيد جماليّةً ما. ففي سياق الخطبة التي ألقتها "امرأة عِمران"، نجد الواو تتكرّر ثماني مرّات لتعطف الأحداث بعضَها على بعض اختزالاً لخطّ السّرد الزّمنيّ وإضاءةً على أهمّ منعطفات المشهد السّرديّ: "إنّي وضعتها أنثى/ والله أعلم بما وضعت/ وليس الذّكر كالأنثى / وإنّي سمّيتها مريم/ وإنّي أُعيذها بك وذريّتها من الشّيطان الرّجيم". ويقع فعل أُعيذُها (في المضارع) جملةً فعليّة خبراً لاسم "إنّي"، مؤكّداً استمرار تعويذ امرأة عمران لابنتها دون انقطاع، وهو ما يتماهى مع استمرار الفعليّة الحواريّة في المناجاة، التي يعبّر عنها حرف الواو العاطف. ([334])

على مستوى الأفعال، نجد مثلاً، أنّ فعل "الوضع" الذي يتكرّر ثلاث مرّات على لسان صوت السّرد الأصليّ وعلى لسان الأمّ، يحمل شعوراً بالتّواضع أمام الرّبّ، ويبدو ذلك في نبرة صوت و–ض–ع التي تشي بالضّعة والخضوع والتّواضع. وقد انتبه سيّد قطب إلى الخصوصيّة الحميميّة في مناجاة امرأة عمران ربّها، مع أنّه لم يربط الأثر الصّوتيّ لتكرار فعل "وضعتها" ولواو العطف في إضفاء جوّ الخضوع على السّياق، فقال:

هذا الحديث على هذا النّحو فيه شكل المناجاة القريبة، مناجاة مَن يشعر أنّه منفرد بربّه يحدّثه بما في نفسه وبما بين يديه، ويقدّم إليه ما يملك تقديماً مباشراً لطيفاً. وهي الحال التي يكون فيها هؤلاء العباد المختارون مع ربّهم، حال الودّ والقرب والمباشرة والمناجاة البسيطة العبارة، التي لا تكلّف فيها ولا تعقيد. مناجاةُ من يحسّ أنّه يحدّث قريباً ودوداً سميعاً مجيباً. ([335])

1. 2. التّكرار الأسلوبيّ

وكما ترتبطُ الخصائصُ السّرديّة لطفولة مريم في آل عمران بتكرار الأصوات والحروف والكلمات، ترتبط أيضاً بتكرار أساليب معيّنة، كأسلوب التّوكيد الذي تمثّله أداتا "إنّ" و"أنّ" اللّتين تحيلا إلى الأنا المتكلّمة (أنّي): ([336])

تتكرّر ظروف الزّمان والمكان "إذ"، "هنالك"، "فلمّا"، معلنةً نقطة انطلاق فعل السّرد وافتتاح المشاهد السّرديّة المتّصل بعضُها ببعض لاختزال الخطّ الزّمنيّ: "إذ قالت امرأة عِمران/ هنالك دعا زكريّا ربّه/ إذ قالت الملائكة/ فلمّا أحسّ عيسى/ إذ قال الله".

ويرتبط التّكرار الأسلوبيّ أيضاً بانتقاء صيغ للأفعال وانتقاء فواعل تؤطّر الأقوال وتعرّف بالشخصيّات داخل حركيّة المشاهد السّرديّة. فمثلاً في المشهد السّرديّ الأوّل: }إِذْ قَالَتِ امْرَأَةُ عِمْرَانَ{ (35–37)، نجد ستّة أفعال في صيغة الماضي: قالت/ نذرتُ/ وضَعَتْها/ قالت/ وضَعْتُها/ سمّيتُها، وفعلاً واحداً بصيغة المضارع: أُعيذُها، وفعلاً واحداً في الأمر بصيغة الرجاء: فتقبّل. ويبدو أنّ

هذه الصّيغ تتراوح كما يقتضي السّياق بالنّسبة إلى علاقة الفعل بالمسنَد إليه. فالأفعال الماضية على لسان امرأة عِمران إنّما جاءت لاستعادة فاصل زمنيّ ماضٍ في سرديّتها. وأمّا فعل المضارع أعيذُها، فيدلّ على استمرار فعل إعاذتها مولودتها التي حرّرتها للخِدمة في الهيكل على سبيل الاستمرار أيضاً. أمّا فعل الأمر تقبّل، فهو مناشدة للّه أن يتقبّل مولودتها الأنثى، وهذا يتضمّن نوعاً من الخوف الخفيّ من رفضها في الخدمة.

ويُسنَدُ إلى الفظة الجلالة "الله" أربعة أفعال في صيغة المضارع: أعلمُ/ يرزُقُ/ يشاءُ/ يفعلُ، وتدلّ هذه الصّيغة على استمرار الأفعال الإلهيّة المذكورة بخصوصيّتِها لكونِها أفعالاً متعلّقة بالقيّوميّة الواردة في مفتتَح السّورة. ويُسنَدُ للفظة "ربّ" ثلاثة أفعال في صيغة الماضي: تقبّلها/ أنبتَها/ كفّلها جاءت في سياق إعادة سرد لحظة حكائيّة ماضية. كما أُسنِدت إلى زكريّا ثلاثة أفعال في صيغة الماضي: دخل/ وجد/ قال، مناسَبةً لخطّ السّرد الماضي، وإلى مريم فعل القول: قالت، لكون حواريّتها جوهر البنية السّرديّة في هذا السّياق.

نلاحظ أنّ كلمة "الرّبّ" تظهر في المتن الحكائيّ ضمن المناجاة والحوار بين المتكلّمين، أما كلمة "الله"، فتظهر دائماً على لسان صوت صاحب السّرد الأصليّ في الجزء الحِجاجيّ وآيات التّعقيب. ذلك أنّ لفظة "الربّ" ذات السّحنة المسيحيّة أنسب لإعادة سرد الحكاية الأصليّة لقصّة طفولة مريم، بينما تنتقل اللّفظة إلى "الله" في القسم الحِجاجيّ آليّةً لأسلمة الخطاب وتبنّي الموقف النّبويّ مستوَوَي القراءة. وكثيراً ما يُذكَر المَلَك (رسول الله إلى الأنبياء والصدّيقين) بصيغة الجمع مع تاء التّأنيث "الملائكة"، نحو: {إِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ}، ([337]) مع أنّ المقصود هو المَلَك جبريل مفرداً. والقاعدة عند العرب في "تسمية الخاصّ باسم العامّ"، كما يشرح الزّمخشريّ، هي للتّعظيم وتسمّى "مجازاً مرسلاً". ومن الأساليب السّرديّة في هذا السّياق الحذف، كما ورد في الآية: {إِذْ يُلْقُونَ أَقْلَامَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ}. قُدّرَ الفعل هنا، أيْ "لينظروا" أيّهم يكفل مريم، والحذف أسلوب بارز في الخطاب القرآني وهناك دراسات عدة حوله، لأنّ القرآن مبنيّ على الإيجاز على اعتبار أنّ القارئ منخرطٌ في السّياق ويعي الإسنادات.

ومن الخصائص الأسلوبيّة في سياق السّرد هنا، نجد أيضاً، بعض أنواع المجاز في: {وَأَنْبَتَهَا نَبَاتاً حَسَناً}، إذ شبّهت الآية مريم في نموّها وترعرعها بالزّرع الذي ينمو شيئاً فشيئاً، وهو استعارة للإشارة إلى تربيتها بما يصلحها في جميع أحوالها. ونجد أيضاً صنعة جماليّة على مستوى اللّفظ في المحسّنات البديعيّة، نحو كلمتي "العشيّ والإبكار"، وهو "طباق" يتقابل فيه الطّرفان تقابلاً ضدّيّاً.

2. اللّغة والخصائص الأسلوبيّة

2. 1. "غريب القرآن" بين الأسماء والأفعال والألقاب

عند استعراض الأسماء الأعجميّة في قصّة طفولة مريم في آل عمران، لا بدّ من المرور بدايةً على اسم مريم، وقد استوفينا ذلك في الفصل الثالث من الدّراسة، فلتُنظر هناك. وهنا أسماء أخرى سنستعرضها في هذا المنعطّف.

لا يذكر السّيوطيّ "عِمران" في قائمة أسماء الأنبياء الأعجميّة. ويرى هوروفيتز أنّ هذا الاسم يتّفق وبنية الأسماء العربيّة المألوفة في ما قبل الإسلام. ويقترح أنّه لا بدّ أن يكون عربيّاً خالصاً، وذلك لوجود نسخة طبق الأصل في نقش من حوران (أفيميريس، 11، ص. 331)، غير أنّ الاسم عِمران القرآني يدلّ رمزيّاً عن طريق عَمرام البيبليّ على أهمّيّة هذه العائلة في علاقتها بخدمة الهيكل، أي "عِمران" هو النّسخة العربيّة للاسم البيلبيّ "عَمرام" الذي أعطي للمرّة الأولى لأبي مريم، وهو أبو الأنبياء الثّلاثة ميريام وهارون وموسى. ([338]) وقد ناقشنا في الفصل السّابق، من منظور الاستدلال النّموذجيّ، سبب مناداة مريم بـ"أخت هارون"، فـ (ميريام) المرأة الأولى التي لُقّبت بالنّبيّة في العهد القديم، ولذلك تصبح مريمُ "أخت هارون" في وظيفة خدمة وسدنة المعبد بعدما نذرتها أمها. هنا، تصبح مريم "ابنة عِمران"، أيْ أخت ميريام وهارون وموسى، على سبيل الاستدلال الرمزي، الابنة التي تنتمي إلى سليلة الأنبياء.

نجد، أيضاً، أنّ اسم عيسى، "الاسم العربيّ ليسوع"، يأتي دائماً في السور المدنيّة بنَسَبِه إلى أمّه، أي "المسيح عيسى ابن مريم،". ويظهر هنا بألقابه المميّزة: "روح الله"، "كلمة الله"، كما في العهد الجديد (مثلاً آل عمران 45). ([339]) وقد ردّ القليل من العلماء هذا الاسم إلى العربيّة، وأكثرهم ردّوه إلى "الأعجميّ" أي الغريب. فنقرأ في لسان العرب أنّ سيبويه صنّف الاسم أعجميّاً، والجواهريّ جعله عِبريّاً أو سريانيّاً، ورآه الزجّاج معرَّباً من إيشوع السّريانيّ. ([340]) أمّا الزّمخشريّ، فقال إنّ المسيح لقب مستَمّدٌّ من العبريّ "المشيح"، وإنّ عيسى هو الاسم المعرّب من إيشوع. ([341]) والسّيوطيّ صنّف هذا الاسم بين العبريّ والسّريانيّ كما يفعل عادةً دون محاولة لتفسير العلاقة بين الاسم السّريانيّ والعربيّ. ([342])

يشرح نيل روبنسون الأسباب الخلفيّة للتّفكير في أنّ الاسم الأصليّ "عيسى" من العبريّ "إيشوع" ([343]) الذي يعني في الأصل "يهوى يساعد"، أي "يخلّص". ولمّا تُرجِم العهد الجديد من اليونانيّة إلى السّريانيّة فُهِمت "إيسوس" على أنّها "إيسوع"، مع أنّ المسيحيّين النّساطرة نادَوه بـإيشوع. والمشكلة في الواقع هي في تغيير حرف "الياء" إلى "العين"، الذي يعدّ إقلاباً نادراً لأنّه "من غير المعتاد أن تتحوّل الياء إلى عين في اللّغات الساميّة". ([344])

واقترحَ بعضُ العلماء أنّ حرف العلّة العبريّ في يشوع من "ي ش ع" قد تغيّر عن مكانه لسبب خفيّ ليصبح "ع س ي". وهناك رأيٌ آخر محتمل، هو أنّه اشتُقّ اتباعاً من موسى ويحيى، كما أُتبع يأجوج بمأجوج. ([345]) لكنّ المسألة تبقى غير محلولة لأنّ الاسم لم يسبق له ظهورٌ في الشّعر العربيّ ما قبل الإسلاميّ، علماً أنّ رهباناً في سوريا كانوا يُعرفون بالعيسانيّة عام 671م. ([346]) لذلك يرى آرثر جفري موقفه النّهائي في اسم عيسى أنّه "إلى أن يقع بين أيدينا مزيدٌ من المعلومات، علينا أن نقنع أنفسنا أنّ هناك نوعاً من 'التّحويل في حرف العلّة' ربّما على يد النّبيّ محمّد نفسه، أو ربّما بتأثيرٍ ما من اللّفظ النّسطوريّ، كما اقترح هوروفيتز" ([347]).

أمّا "الحوارييّون"، فتعني الرّسل في الحبشيّة والعربيّة ([348]) أيضاً. ([349]) ويظهر هذا المصطلح، وهو لقب لتلاميذ عيسى ورسله، في الآيات المدنيّة فقط (آل عمران 52، المائدة 111–112، الصّفّ 14).

ومع أنّ السّيوطيّ – استثنائيّاً – أعطى "الحوارييّن" معنى البيّاضين، وعرّفها بأنّها من النبطيّة، ([350]) فإنّ كثيراً من المفسّرين المسلمين جاؤوا بتخريجات اعتباطيّة ليعطوا جذراً عربيّاً للكلمة من "حَوَرَ" أيْ رجع أو "حَوِرَ" أي شعّ بياضاً. ويشرح الزّمخشريّ أنّ الحوارييّن هم "المصطَفَون من الرّجال"، ويستشهد ببيت شعر من اليشكريّ يصف فيه نساء الحَضَر بـ"الحَضَريّات الحواريّات" بسبب ألوانهنّ ونظافتهنّ. ([351])

وبالنّسبة إلى الأفعال، نجد الفعل "نَذَرَ"، من الجذر "ن–ذ–ر"، منسوباً إلى امرأة عمران بكونه "نَذْرَ شُكْرٍ عليها إنْ رَزَقها الله ولداً أنْ تتصدّق به إلى بيت المقدس فيكون من سدنته وخدمه" ([352]). وكلمة "نذر" موجودة في اللّغة العربيّة الجنوبيّة وفي العِبريّة والآراميّة، وإلى حدّ ما في الأشوريّة. ([353]) وتعني في العربيّة والعبريّة المعنى نفسه. ونجد في العبريّة جذراً مقارباً له هو "ن– ز –ر" الذي يعني أن يكرّس المرء نفسه للآلهة ليعيش كـ"نزير". ([354]) و"موتيف" تكريس المولود قبل الحمل به (أو قبل ولادته) في قصص الطّفولة ليس جديداً، إذ يوجد في التّراثَين اليهوديّ والمسيحيّ الكتابيَّين. فهناك مثلاً "نزير" النّبيّ صموئيل الذي نذرته أمّه للخدمة قبل الحمل به، كما نذرت حنّة ابنتها قبل الحمل بها في إنجيل الطّفولة المسمّى إنجيل يعقوب التمهيديّ. ([355]) لكنّ أمّ مريم، امرأة عِمران، نذرت الطّفل بعد الحمل به في الرواية القرآنية: {رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي}. ومريم، مثل أمّها، أقدمت على فعل "النّذر" أيضاً، ولكنّه نذرٌ من نوعٍ آخر، وذلك حين واجهها قومُها فردّت عليهم قائلةً: {إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْمًا فَلَنْ أُكَلِّمَ اليَوْمَ إِنْسِيًّا} (مريم 26). ومعنى تقديم "النّذر" قربى لله مِن قِبَل شخصيّتين بارزتَين من الشخصيّات النسائيّة

القرآنية، مريم وأمّها امرأة عِمران، يدلّ على أنّ الأنثى قادرة على النّذر أي على ربط القول بالفعل والتزامه، وتقدر على الوظيفة الشعائرية والروحيّة في المحراب (الهيكل).

والجذر "نذر" أيضاً ليس في قائمة غريب القرآن التي أعدّها السّيوطيّ. ويؤّكد آرثر جفري أنّه لا بدّ أن يكون انتقل قديماً إلى العربيّة، غير أنّ نظرةً سريعة على الاستعمال القرآني له تفيد أنّه لم يستعمل بمعنى "النّذر" إلّا في سياق قصّتَي مريم وامرأة عمران، بينما استُعمل كثيراً في سياق معنى الوعيد (مريم 39) بتصريف متعدٍّ للفعل نذر.

2. 2. فعل الاصطفاء ومعيار "الجندر" للتحليل

من الخصائص اللّغويّة التي تصنع رؤية أسلوبيّة مميّزة لسرديّة طفولة مريم في سورة آل عِمران انتقاء أفعال مفتاحيّة ذات عمق لغويّ في الاستعمال يسمح بالإضاءة على ملمح معيّن في سرديّة طفولة مريم في سورة آل عمران. ونأخذ، مثلاً، على ذلك الفعل "اصطفى".

تكرّر فعل الاصطفاء في أسلوب من أساليب البيان العربيّ وهو الإطناب، والتوسّع في اللّفظ للتوسّع في المعنى. فيظهر الفعل "اصطفى" بوصفه فعلاً مفتاحاً في المقدّمة التي جاءت لتفتتح مشاهد قصص الطّفولة المريميّة في سورة آل عمران. والله "اصطفى" تعني أنّه "اختار"، ([356]) وتذكر السّورة أنّه اختار آدم ونوحاً وآل إبراهيم وآل عِمران على العالمين، بمعنى أنّ الله فضّلهم على العالمين كافّة وهذا لقرينة حرف الجرّ "على"، مع ضرورة التنبّه إلى خلوّ الاصطفاء من معنى المقارنة.

ويأتي اصطفاءُ مريم من اصطفاء آل عِمران لسببين: أوّلاً لأنّ آل عِمران هم عائلة مريم (للاستدلال الرمزي على علاقة هذه العائلة بسدنة الهيكل وخدمته ولدور مريم في هذا الإرث النبويّ)، ([357]) وثانياً لأنّ آية اصطفاء هذه العائلة جاءت كمقدّمة لقصص الطّفولة التي تربط مريم بخيطها النَسَبيّ (آل عمران 33–34). ويتكرر فعل "اصطفاك" في آية اصطفاء مريم وإن اختلف المعنى بين الفعلين، كما بيّنّا سابقاً، فالأوّل يأتي بمعنى "اختارك" والثّاني بمعنى "فضّلك" (آل عمران 42)، مع أنّ الاصطفاء أبلغ في التّقريب والتّكريم من مجرّد التّفضيل، لأنّ الذي يفضِّل أحدَ الشّيئين لا يقال إنّه اصطفاه. ويظهر فعل "اصطفى" مرتبطاً بالأنبياء في المرحلة المكّيّة، فكان موسى واحداً من "المصطَفَين" (الأعراف 144)، وكذلك كان إبراهيم وولداه إسحاق ويعقوب (مريم 49). كما يظهر إبراهيم منفرداً بوصفه مصطفى في سورة مدنيّة (البقرة 130).

إذاً، في هذه المرحلة المبكرة من الهجرة إلى المدينة نزل القرآن باصطفاء الله لمريم تحضيراً لها للبشارة بالولد، ويصبح لها نسبٌ يرتبط بأمّها يعود إلى السّلالة النبويّة لآل عمران التي اصطفاها الله كما اصطفى آل إبراهيم.

وقد أعطيت الشخصيّات النّسائيّة لعائلة عمران قوّة التّسميّة لإعطاء الشّرعيّة في النّسب الأموميّ لآل عمران، جدّة المسيح عيسى ابن مريم. فامرأة عمران مُنحت قوّة تسمية ابنتها، ومريم مُنِحت قوّة إلحاق ابنها باسمها. فآل إبراهيم ومن ضمنهم بنو إسرائيل بعودتهم إلى نظام أبويّ في النّسب ليسوا وحدهم الأكثر استحقاقاً للاصطفاء الإلهيّ، بل آل عمران الذي ينحدرون من نظام أموميّ مثلهم تماماً في هذا الاصطفاء. وهذا قد يشير إلى أنّ النّسب الأموميّ كان ولا يزال مأخوذاً به في مجتمع ما قبل الإسلام. ([358])

في التّسبيحة القرآنية التي تناصّت مع صلاة التّعظيم المريميّة اللّوقاويّة، وهي: {اللهمَّ مَالِكَ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ...}، نجد أنّ هذه الابتهال يشمل الدّعاء بقلب الموازين الجائرة، ولعلّ ذلك يشمل، أيضاً، رفع النّسب الأموميّ إلى شرعيّة النّسب الأبويّ. بل أكثر من ذلك، لعلّ في هذا الابتهال دعوة إلى قلب الموازين التّاريخيّة التي ساد فيها الذين يدّعون أنّهم وحدهم شعب الله المختار (اليهود). بمعنى آخر: لم تُستحضر مريم وابنُها فقط في سياق التّرانيم والصّلوات والحجاج العقدي، بل استحضر ذكرهما، أيضاً، وربّما أكثر، لقلب الميزان ضدّ الاستفراد الأبويّ النّبويّ لنظرائهم اليهود.

الخاتمة

ترمي النّظريّة الأسلوبيّة إلى تحليل المادّة اللّغويّة والأدبيّة نحويّاً وبيانيّاً، في محاولة للكشف عن السّرّ وراء جماليّة النّصّ ونظم القرآن بطريقة قد تكون أقرب إلى ما أنجزه عبد القاهر الجرجانيّ عند تأسيس نظريّة النّظم وآليّاتها.

وفي تطبيقٍ لمنهجيّة الأسلوبيّة، حاولتُ في هذا الفصل الإضاءة على جانبَين من الخصائص الأسلوبيّة التي تصنع نظم سرديّة طفولة مريم بإعادة سرد مشاهد الطفولة المريمية في سورة آل عمران ما تعلّق بالتّكرار بوصفه منحًى أسلوبيّ جماليّ، وما تعلّق باللّغة بوصفها أسس البناء السّرديّ.

فتناولت في الشّطر الأوّل خصيصة التّكرار في سرديّة طفولة مريم، سواء كان تكرار حرف هجائيّ أو أداتيّ، أو تكرار كلمة أو جملة، أو أسلوباً. ومثّلتُ للقضيّة الأولى بتكرار حروفٍ نحو "الذّال" و"الغين" و"القاف" و"الواو" التي لعبت دوراً رئيسياً في إضفاء جوّ نفسيّ على السّرديّة. ([359]) ورأينا كيف أنّ الخطاب اللّغويّ يعي ذاته حين يعترض سياق الحكاية ليرفض المنطق التفاضلي أو الانحياز الجندري بين الذّكورة والأنوثة في تكريس النذير للخدمة

في الهيكل. وبهذا التأكيد القرآني، أصبح هذا العمل وهو "خدمة الهيكل" غير قاصر على الذكور، وإنما أيضاً للإناث، وبذلك أصبح هناك راهبات في المعبد إلى جانب الرهبان. ثمّ عرّجتُ على تكرار الأسلوب المتعلّق باستعمال أدوات التّوكيد وظروف الزّمان والمكان، وانتقاء صيغ فعليّة معيّنة مناسبة لسياقات محدّدة. من ذلك ما حاولتُه من الإضاءةَ على تحليل صيغ الأفعال ودورها في توجيه سرديّة طفولة مريم في سورة آل عمران. وكشف التّحليل عن الأطراف الفاعلة في بناء المتن الحكائيّ ودورها في رسم الخطّ السّرديّ عبر صيغ الأفعال وأزمنتها.

بالنّسبة إلى الأداة البيانيّة، عرضتُ المقاربة الأسلوبيّة لاستخدام تقنيّات معروفة لدى العرب نحو علم البيان من حيث الجماليّة المعنويّة كالتشبيه والاستعارة، وعلم البديع من حيث الجماليّة اللّفظيّة كالطّباق.

أمّا الشّطر الثاني المتعلّق باللّغة بوصفها خصيصة للبناء السّرديّ، فتناولت فيه قضيّة غريب القرآن في سرديّة طفولة مريم، وحلّلت من مدخل فقه اللّغة فعل الاصطفاء. وفي ذلك، شرحنا معاني الأسماء الأعجميّة كاسم "مريم"، واسم "عِمران"، واسم "عيسى" ورسله "الحواريّين". وهذا قدّم فكرة حول السرديات المسيحيّة التي كان لها وجودها في الجزيرة العربيّة. ولم تظهر فقط الأسماء بشكلها المعرّب، فقد رأينا أفعالاً، أيضاً، كفعل "نذر" معرّباً. ثمّ ناقشنا فعل "اصطفى" الذي تكرّر في آية اصطفاء مريم والبشارة لها، والذي يظهر في مناسبات أخرى في القرآن الكريم ليعيد النّظر في الذهنية الذّكوريّة التي ارتكزت على بعض التّفسيرات التّقليديّة التي لم تعر اللام العهدية سياقها لآية نفي تشبيه الذّكر بالأنثى في المساواة داخل المؤسسة الدينية، والبناء على منطق الأفضلية في التفكير الديني.

لا شكّ أنّ للّغة علاقة بالمركّب الاجتماعيّ–الثقافيّ (لا بالبيولوجيّ–الجوهريّ بين الجنسين)، وسعيتُ في هذا الفصل إلى الإضاءة على أنّ التّركيب النحويّ للّغة القرآنية يعكس حركة التّفكير عند المتلقّي أيضاً، فقدمتُ التّحليل الأسلوبيّ بناءً على معيار "الجندر" للتّحليل. وأشير، هنا، إلى أنّ مصطلح "الجندر" لا يزال فهمه يُساء لدى كثير من أهل اللّغة العربيّة وأربابها. ([360]) وللمناسبة إن توضيح هذا المصطلح ضروريّ خاصّة في دراسة النّصوص التي تعكس مواقف لغويّة ونفسيّة وأنثروبولوجيّة تميّز بين الذّكورة والأنوثة.

هذا التّحسّس اللّغويّ للفروق الثّقافيّة والاجتماعيّة بين الجنسين (التّحسّس الجندريّ) قد يُلاحظ، مثلاً، في استخدام اللّغة القرآنية المستفيض للفظة "الملائكة" في الجمع مع تاء التّأنيث لا مفرداً (ملك)، علماً أنّ المقصود في بشارة الرّسول إلى مريم هو المَلَك جبرائيل بمفرده وليس مجموعة الملائكة، كما يرى المفسّرون جميعهم دون استثناء. وتَسمية المفرد بالجمع هي قاعدة

لغويّة معروفة وشائعة عند العرب يُراد بها التّعظيم. وفي غالبية الأحيان، يغلّب تأنيث الفعل المسنَد إلى لفظ "الملائكة"، مع أنّ القرآن الكريم يُحذِّر من تسمية الملائكة تسمية الأنثى، أي يحرص على نفي الأنوثة عن الملائكة، ويلقي على من يفعل ذلك صفة الخروج عن الإيمان: { إِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ لَيُسَمُّونَ المَلَائِكَةَ تَسْمِيَةَ الْأُنْثَى} (النّجم 27)، {وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَنِ إِنَاثًا أَشَهِدُوا خَلْقَهُمْ سَتُكْتَبُ شَهَادَتُهُمْ ويُسْأَلُونَ} (الزّخرف 19).

ما أقصد إثارتَه، هنا، هو أنّ استخدام جمع الملائكة بدلاً من المفرد إنّما هو لتعظيم شأن المرسل إليه بالبشارة (مريم)، وتعظيم الأمر الذي أُرسلت الملائكة به وهو البشارة تعظيم لشأن الرّسالة والمرسل إليه معاً. وتُبقي أسئلة من هذا النوع النصّ مفتوحاً على أبعاد متعدّدة للتّأويل. ما أودّ الإشارة إليه هو أن اللغة لا تنصاع بالضرورة إلى إلغاء قواعدها التصريفية إرضاءً للمواقف العَقَديّة الجندريّة أو الثقافيّة الذكوريّة الجديدة.

∞ ∞ ∞ ∞ ∞

الفصل السّابع

عناصر السّرد والقراءة على التناصّ
بين "القرآن" والأناجيل
في مُجْمَل "سرديّة مريم"

في هذا الفصل، سأقدّم تحليلاً لعناصر السّرد في قصّة "طفولة مريم" (سورة آل عمران) بمقاربة تناصّيّة للسّرد داخل القرآن نفسه (الإحالة الذاتيّة)، ثمّ خارجه في "قصّة البشارة" بين سورة مريم وإنجيل لوقا و"قصة الطفولة" بين سردية سورة آل عمران وسردية إنجيل يعقوب التمهيديّ.

إنّ "التّناصَّ" أو "التّفاعلَ النّاشئ بين النّصوص" مصطلحٌ حديث نحتَتْه جوليا كريستيفا في ستّينات من القرن المنصرم ضمن عملها على تطوير نظريةٍ لـ"النّصّ". وترى كريستيفا أنّ "كلّ نصّ يتشكّل من تركيبة فسيفسائيّة من الاستشهادات، وكلّ نصّ هو امتصاص أو تحويل لنصوص أخرى" ([361]). هذا المفهوم للنّص، كمُنتَج يعادل "التّناصّ"، بمعنى "تفاعل نصوص عدّة في الوقت نفسه قراءةً وتشكُّلاً للكلمات وتكثيفاً وإزاحةً وتعميقاً" ([362]). و"التّناصّ"، لدى كريستيفا، يعني التّواقف بين النّصوص الأدبيّة، أيْ تواقف أيّ نصّ أدبيّ مع كلّ تلك النّصوص التي جاءت قبله. ورأيها هو أنّ النّصّ الأدبيّ ليس ظاهرة منعزلة بل هو مزيج من الاستشهادات، وأنّ أيّ نصّ هو "استيعاب وتحويل لآخر" ([363]).

ونجد لدى بعض الباحثين ترجمةً عربيّة أخرى للتّناصّ هي "التّداخليّة النّصّانيّة" التي استخدمها محمد أركون في دراسته عن قصّة أهل الكهف. وعنى بها أنّ نصّاً ما كالنّصّ القرآني قد تناصّ مع العديد من النّصوص التّوحيديّة السّابقة له كالنّصَّين التّوراتيّ والإنجيليّ، بل حتّى نصوص ما قبل التّوراة والأناجيل: "وهكذا تتداخل هذه النّصوص – أو مقاطع منها – مع النّصّ القرآني، ويستوعبها هذا الأخير حتّى تصبح جزءاً منه. وهذا لا يعني التّقليد كما يتوهّم بعضهم، وإنّما يعني التّفاعل والاستيعاب والدّمج المبدع الخلّاق" ([364]).

وكما تحيل النّصوص إلى بعضها بعضاً داخليّاً، تحيل إلى بعضها خارجيّاً أيضاً. ولذلك لا بدّ من قراءة الإحالة الذاتيّة داخليّاً (self–referentiality)، فيما قامت عليه سرديّة طفولة مريم من تفسير ما سبق وورد في سورة مريم لردّ المتشابه إلى المحكم. ([365]) ولا بدّ من قراءة تناصّها خارجيّاً (intertextuality) مع إنجيل لوقا (في سورة مريم) ومع إنجيل يعقوب التمهيديّ (في سورة آل

عمران) لاستنباط رؤية شاملة لقصّة مريم في مجمل القرآن. ولذلك، سأعرض في هذا الفصل، ملمحاً تطبيقيّاً (تقديميّاً) عن الإحالة الذاتيّة في القرآن الكريم وأثرها في تطوّر سرديّة طفولة مريم بين سورتَي مريم وآل عمران، لألتفت بعدها إلى جوهر التّناصّ بين الرّواية القرآنية والرّواية اليعقوبيّة في قصّة طفولة مريم، وعلاقتها ببناء التمثّلات الجديدة لسرديّة أكثر الشّخصيّات النّسائيّة هيبةً في القرآن الكريم، بكلّ ما فيها من حمولة "التّحيين والتّرهين والتّمظهر والتّحويل وإعادة الإنتاج" ([366]).

1. تطوّر الخطاب (الإحالة الذاتيّة)

بين سورة مريم وسورة آل عمران

إنّ القرآن بوصفه مجموعة نصوص (كوربوس) في نصٍّ واحد متماسك بكلّيّته وجزئيّاته وبوصفه خطاباً واعياً – لطبيعته التواصليّة مع الجمهور المتلقّي وتطوّر خطابه – انسجاماً مع رسالته الدّينيّة وأسلوبه البيانيّ يحتوي إحالات ذاتيّة بين أقسام نسيجه السّرديّ عامّة. ونلحظ ذلك خصوصاً في قصّة "طفول مريم" في سورة آل عمران التي تحيل إلى ما سبق وورد في قصة حمل مريم وولادة السيّد المسيح لإزاحة ما تشابه من القصّة وردّه إلى المُحكَم. ([367]) وما تشابه من القصّة يتعلّق بالطّبيعة البشريّة لعيسى وعلاقته النّسبيّة بأمّ عذراء، أيْ في غياب أيّ وجود فعليّ للأب. ([368])

1. 1. العناصر السّرديّة والحواريّة في قصّة "طفولة مريم"

إنّ الحوار من أهمّ عناصر البنية السّرديّة لقصّة طفولة مريم، التي يمكن أن تُملأ فراغاتها التّأويليّة عن طريق الإحالة الذّاتيّة. ففي مشاهد آل عِمران الخمسة، نجد أربعة حوارات قصيرة: ما جرى بين زكريّا ومريم (الآية 7)، وما جرى بين الملائكة وزكريّا (الآيات 39–41)، وما جرى بين الملائكة ومريم (الآيات 45–47)، والأخير الذي جرى بين عيسى والحواريّين (الآية 52). وتتنوّع الأصوات بين صوت السّرد وأصوات المتحاورين والمناجين. ويؤدّي الإيجاز في الأحداث والقفز السّريع بين صيغ المتكلّمين إلى صعوبة إدراكنا هويّة المتكلّم ووقْع كلامه ومناسبته. صحيحٌ أنّ هذا الملمَح هو خصيصة من خصائص الفنّ السرديّ القصصيّ القرآني القائم على الحذف والإيجاز، ولكنّ البناء المكتمل للسّرديّة يحتاج أن نملأ القفزات بلحم الأقسام السّرديّة وإلحاقها ببعضها والوقوف على تواقفاتِها سياقاً ومعنًى.

والحوارُ الذي يهيمن على السّرد القصصيّ يمكن عدُّه عنصراً سرديّاً فعّالاً لتوضيح المبهم من قصّة ولادة عيسى كما وردت في سورة مريم حتى تصبح

الحقيقة المتضمَّنة فيها قابلة للإدراك. ويُعَدّ ذلك من قبيل "الإحالة الذاتيّة" أو من قبيل تفسير القرآن بـالقرآن. وسنتوسّل في بيان هذه الإحالة بالنّظر إلى صوت المُحاور، وتتبّع تطوّر الأحداث الرّئيسية في صناعة السّرديّة، وتتبّع الخطّ الزّمنيّ للسّرد، وبعض التّفاصيل كالمكان.

وإذا نظرنا إلى صوت المُحاورين أو المناجين، نجد أنّ تلوّنات الأصوات عنصرٌ سرديّ مهمّ في التّعريف بالمُحاور ودوره في توجيه خطّ السّرد. فمثلاً، نجد أنّ الله – تعالى – يتكلّم من كلّ مستويات الخطاب: بضمير الغائب "هو"، وبضمير المتكلّم المفرد "أنا" والجمع "نحن". وامرأة عمران، صاحبة الحكاية، تناجي ربّها بصوتها، لكنّ ردّ خطاب الرّبّ يأتي على لسان صوت السّرد الأصليّ، فنجد الملاك يجيب عن أسئلة زكريّا ومريم بوصفه وسيطاً بين الرّبّ وعباده المصطَفَين. ولكنّ الله في آل عمران قد يخاطب عيسى مباشرة: {وَإِذْ قَالَ الله يَا عِيسَى } (55)، كما قد يخاطب صوتُ السّرد محمّداً محيلاً إلى الله بصيغة الغائب: {لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ} (6)، {هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ } (7). وقد يستدعي الله – تعالى – ذاتَه في الحوار بضمير المتكلّم لأمرٍ عظيم، كأن يشهد على وحدانيّته لنفسه: {شَهِدَ الله أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ} (18) لتأكيد الحجّة وإقامة البرهان على العقيدة، ولتعظيم شأن التّوحيد لكونه يأتي شهادةً من الله – تعالى – لنفسه أساساً قبل أن يطالِب الخَلق بها. وفي هذه السّياق، قد يحيل الله إلى نفسه بصيغة المفرد، لكنّه قد يخاطب محمّداً بصيغة الجمع المتكلّم: {نُوحِيهِ} (44)، وذلك ليس فقط تعظيماً لشأنه – تعالى – بوصفه مخاطِباً ولكن أيضاً لتعظيم شأن المخاطَب، النبيّ محمد (ص).

لا يبدو تعيينُ المكان مهمّاً طوبوغرافيّاً سواءٌ كان الصحراء أو المحراب، فإنّ الواحة التي توقّفت عندها مريم أو المحراب الذي دخلته ما هو إلّا إطار رمزيٌّ ومقام روحانيّ أكثر منه طبوغرافيّ. ([369]) يمثّل الأوّل (الصّحراء) درب التّأمّلات للنبوّءة من حيث كونه مكاناً للانقطاع والانتباذ، ويمثّل الثّاني مسلك الشعائرية داخل المؤسّسة الدّينيّة وبين جماعة المؤمنين وسلطتهم. وقد التفت ميشال دوس إلى ذلك حين وازى بين انتباذ مريم من قومها في الصّحراء، وبين تراث أنبياء العهد القديم الذين كانوا ينتبذون من أقوامهم في الصّحراء أيضاً. ([370]) فتكون مريم قد بُشّرت على المستوى الرّمزيّ في موقعَين روحيّين.

إذاً، "المحراب" أو "الهيكل" يكمُن في ارتباطِه بالعبادة التي ستنشأ عليها مريم وتُعَدُّ فيه للبشارة، بل تُبَشَّر فيه أيضاً. كما أنّه أضيء على أهمّيّته من حيث ارتباطه بالتّحرير للخدمة فيه منذ نذَرَتْها أمُّها من قبل ولادتِها لهذه التنشئة. أضف إلى ذلك ارتباط "المحراب" بزكريّا بوصفه كفيلاً لمريم في خدمتها، فأصبح لهما صلة في هذا "المحراب" لأنّهما تقاسما المكان مساحةً وحمولةً

(العبادة والبشارة بالذّرّيّة). ولعلّه بسبب هذه الصّلة نجد آية {كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا المِحْرَابَ} تُنقَشُ في كثير من المساجد وفوق المحاريب.

أمّا بخصوص الزّمان، فنجد في المشاهد القصصيّة للشّخصيّات (امرأة عمران وزكريا ومريم وعيسى) مراعاة الترتيب الزمنيّ للأحداث، لكنّ هذا التّرتيب لا يأتي في سياق سرديّ بل يهيمن عليه المشهد الحواريّ. ومن الخصائص السّرديّة لتدوير الأحداث وفق الحوار التحام الزمن السرديّ بزمن الحكاية الأصليّة، فيصير زمن السّرد الحاضر هو زمن الأحداث السّابقة، ويتحوّل المتلقّي إلى مُشاهد يعاين الوقائع بنفسه: ينفعل بها ويتفاعل معها كأنّه واحد من الشخصيّات. وهذا يعود إلى طبيعة القرآن الشفهيّة، التي يستجيب فيها صاحب البلاغ للتحدّي من قِبَل المتلقّي الذي يسائله عن الوحي وفي المقابل تجاوَب التنزيل مع هذا التحدّي. هذه الحواريّة الداخليّة تنقل المتلقّي إلى موقف الشّاهد على سرديّة مريم والرّاوي لها بوصفها حدثاً تاريخيّاً. وهذا يدلّ على أنّ الزمن نفسَه ليس مهمّاً في بناء سرديّة مريم (وربّما في أكثر السّرديّات القرآنية)، فهو مختزَل (كعادة القصص القرآني)، ففي آيات معدودة تُعرض الأحداث عرضاً خاطفاً كعرض الخلفيّة النَّسَبيّة لعائلة مريم وطفولتها: من البشارة بها إلى ولادتها ونشأتها والبشارة لها ثمّ فجأة يبرزُ عيسى في سنٍّ يخاطِب فيها قومه بني إسرائيل بالرسالة.

وعندما نعود إلى الأحداث بوصفِها عناصر سرديّة، نجد أنّ من أهمّها تعريف عيسى عن نفسه بمعجزاتِه. لكنّ حديثُه عنها أتى من مقام رسوليّ لا يزال في نطاق البشريّة. فقد أضاءت بعض الملامح السّرديّة على أنّه يقف دوماً في موقف أقلّ من مقام الألوهيّة وما تقتضيه من صفات متعالية وقدرة على الخلق. وهذا ما تؤكّده دائماً اللّازمة في أواخر الآيات: {وَالله يَرْزُقُ مَنْ يَشاءُ} و{الله يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ} و{كَذَلِكِ الله يَخْلُقُ ما يَشاءُ}.

فانتقال القرآن بالحوار من الدّاخل إلى الخارج (الآخر) نتج منه أمران: أوّلهما تبنّيه سرديّة مريم وفق رؤيةٍ إسلاميّة (أسلمة السّرديّة)، وثانيهما أنّه أزاح الأسطرة عن هذه السّرديّة حول ألوهيّة عيسى، مع تَرْكه هامشاً يحتمل الأسطرة، ([371]) ولكنّه ينتقل بها إلى مستوى الإعجاز المرتبط بخلق الله ما يشاء والذي يُبقي الفرق بين طبيعة الألوهيّة الخالقة في الله وطبيعة البشريّة المخلوقة في عيسى. وهذا أيضاً هو ما شدّد عليه القسم الحجاجيّ من سورة مريم.

ومن طبيعة الأمور وموضوعيّتها أنّ الانتقال القرآني بالحوار من الدّاخل إلى الخارج في سرديّة مريم يستدعي انتقالاً بفعل القراءة والتّأويل من القراءة الدّاخليّة (الإحالة قرآن–قرآن) إلى القراءة الخارجيّة (التّناصّ قرآن–أناجيل).

فعند الحديث عن سرديّة مريم، تنبغي العودةُ إلى أصول مرويّاتِها الإنجيليّة (الكِتابيّة) وقراءتُها في تناصّ مع الرّواية القرآنية. ذلك أنّ مريم تلعب دور الخيط السّرديّ الذي يربط الولادات بعضها ببعض كالحبل السّرّي الذي يربط الجنين بالأمّ، ثمّ ينهي خطاب السّرد القصصيّ لسلالة عائلة مريم الأموميّة في ذريّة آل عمران المصطفاة عند الله كاصطفاء آل إبراهيم. وهذا يُشبه أنْ تُحال التّوراة والإنجيل وما نزل على محمّد وعلى غيره من الأنبياء والرّسل إلى أصلٍ واحد هو "أمّ الكتاب":{هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ} (الآية 6)؛ {هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ...} (الآية 7).

هذه الصّورة البيانيّة التي جعلت التّوالد بوصفه ظاهرة فيزيائيّة موازية لتنزيل الكتاب هي صورة تقدّس العنصر الأنثويّ (الرحم) محلّ إيداع الأمر بالخلق. فالتوازي بين إيداع الله كلمة الخلق "كن" في رحم المرأة وإيداع كلمة الوحي الإلهي في الأنبياء تجعل إيداع "الخلق الإنساني" واحداً مع إيداع "الكلمة الربانيّة". وقد سبق وتعرّضتُ باختصار لهذا التوازي في هذه الدراسة لأهميته على مستويَين: مستوى تقدير الخطاب القرآني/ النبويّ مبدأ "الأمّ" كأصل على وجه عام، ومستوى تقديره لمريم بوصفها بحدّ ذاتها حاملةً للكلمة "عيسى" على وجه الخصوص، لتصبح الآيات المحكمات هن "أمّ الكتاب". و"أمّ الكتاب" كما يقول مولاي صابر أحمد:

إنّ ما أوحى الله به إلى أنبيائه موسى وعيسى ومحمّد، وغيرهم، كان من الكتاب الذي أمُّهُ (أصله) عند الله – عزّ وجلّ – فالكتب السماويّة الموحى بها من أصلٍ واحد، ومن أمّ واحدة، فالله – جلّ وعلا – يمحو ما يشاء ويُثِبتُ، وهو العالم وحده والماسك "أمّ الكتاب" كما تقول الآية: }يَمْحُوا الله مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ{ (الرعد 39). ([372])

ولعلّ عودةً قريبةً تُعيدُنا إلى "أمّ الكتاب" في فرصة بحثيّة أخرى، ولكنّني سأركّز على التناصّ في قصّة مريم بين القرآن والأناجيل: في سورة مريم بينها وبين إنجيل لوقا، وفي سورة آل عمران بينها وبين إنجيل يعقوب التمهيديّ. هذا الكشف عن التناصّ بين الروايتَين يكشف لنا عن صورة مريم "المسلمة" إلى جانب كونها في الأصل "مسيحيّة".

2. قصّة "رحلة مريم" (المرحلة المكّيّة الوسطى)

والقراءة على التناصّ بين الرواية القرآنية ورواية "إنجيل لوقا"

في دراسة "سورة مريم" القرآنية، يجد المؤوِّل للقسم القصصيّ (الآيات 1–56) تناصاً بين ذِكر البشارات في "سورة مريم" وذِكرها في "الإصحاح الأوّل" بحسب إنجيل لوقا (5–56). نفهم هذا التناصّ بين القرآن والأناجيل في

المفهوم القرآني لـ"أمّ الكتاب"، أي تصديقاً للأصل الواحد للتنزيل، كما تقول الآية الكريمة: {الم (1) الله لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ (2) نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَأَنْزَلَ التَّوْرَاةَ وَالْإِنْجِيلَ (3) } (آل عمران).

إنّ فهم طبقة من طبقات تداخل النصوص في قصّة مريم وولادة السيّد المسيح بين المُعْطَيَين الكتابيَّين القرآني والإنجيلي سيكشف حتماً عن المصرَّح به في النصّ الدينيّ من عبادات وقيم دينيّة وأخلاقيّة وعقائد مشتركة وعن المنحاز عنه.

إنّ قصّتي البشارة لزكريَّا ومريم متطابقتان في سرديّة الإنجيل بحسب لوقا (الإصحاح الأوّل 1–56) وفي سرديّة سورة مريم القرآنية (الآيات 2–57)، وهذا التطابُق يُشْعِر القارئ الحصيف أنّ هناك تناصّاً في الشكل والمضمون بين السرديَّتَين اللوقاويّة والقرآنية. ([373]) لكن قبل البدء في عمليّة التنقيب عن حدود التواقف والتغاير بين السرديّتَين، وقد سبق التعريف بمصطلح "التناصّ" ومفهومه كما تداوله النقّاد الغربيّون، سأتطرّق هنا إلى بعض معانيه كما تُدُووِلَت في النقد العربيّ القديم.

لقد عرَف التراث النقديّ الأدبيّ العربيّ الظاهرة مبكراً ودرسها وحلّلها، وإن كان بوضوح أقلّ وتحت مسمّيات أخرى تعالج جزئيّات هذه الظاهرة مثل: "التلميح"، "التضمين"، "الاقتباس"، "الاحتذاء"... إلخ. وقد اهتمّ بهذا المفهوم كلٌّ من ابن رشيق القيروانيّ (ت. 456 هـ/ 1070م) صاحب العمدة في صناعة الشعر ونقده ([374]) وحازم القرطاجنّيّ (ت. 684 هـ/ 1386م) صاحب منهاج البلغاء وسراج الأدباء. ولعلّ هذا الاهتمام انصبّ في الشعر أكثر شيء، وسيقتْ إليه تعريفات مهمّة قد تفيد فهمنا لانفتاح النصوص على بعضها. وسرديّة البشارة إلى مريم وقصّة ولادة عيسى، كما وصفتُ سابقاً، هي ذكرٌ شعائري، أي صلوات تكشف عن شعريّة دينيّة نجدها في الفاصلة الموحّدة، والتوازن والإيقاع الداخليّ بين الآيات، وفي تكثيف المعنى والإيجاز، وأخذ الخاصّ إلى العامّ. ([375])

إضافةً إلى ذلك إنّ التعبير الاستهلاليّ المتكرّر للذكر {وَاذْكُرْ فِي الْكِتَابِ} هو استدعاء للأمثال في سِيَر الأنبياء والقدّيسين من زكريّا إلى إبراهيم وقائمة الأنبياء والصدّيقين الآخرين. وغايتُها استحضار ذاكرة الشخصيّات النبويّة والصدّيقيّة في القلب واللسان، تفكّراً وتدبّراً، لتكونَ مثالاً للنبيّ محمّد ولمجتمعه المتلقّي في صراعهم مع قريش، من حيث اقتداؤُهم بطلب الرحمة والعون في الظروف الحرجة التي كانت تمرّ بها الدعوة إلى الدين الجديد. في هذا الصدد، يقول ابن رشيق: "ومن عادة القدماء أن يضربوا الأمثال في المراثي بالملوك الأعزّة والأمم السابقة" ([376])، وهو ما فصّله حازم

القرطاجنّيّ قائلاً: "وأمّا التواريخ والقصص، فإمّا أن تكون الإحالة فيها إحالة تذكرة أو إحالة محاكاة، أو مفاصلة أو إضراب أو إضافة، وقد تكون من جهات أخرى غير هذه". ([377])

هنا يُطرَح السؤال: هل يمكن أخذ ظاهرة التداخل بين النصوص من الشعر إلى التراث الكِتابيّ المقدّس بين الإنجيل والقرآن فنحاول في ضوئها قراءة سرديّة مريم في سورة مريم المتشابكة مع نصوص كِتابيّة سابقة عليها؟ هذا ما سنحاول الإجابة عنه في الدراسة التطبيقيّة التالية.

2. 1. على مستوى شكل السرد

ترِد قصّتا بشارة زكريّا ومريم متطابقتين في سورة مريم (1–33) وفي الإنجيل بحسب لوقا (الإصحاح الأول 5–56). أمّا قصّة بشارة إبراهيم مع قائمة من الأنبياء والصدّيقين، فيبلغ مجموعها سبعة (يأتي إبراهيم في رأس القائمة وإدريس آخرها). ولا تتقيّد هذه القائمة بالترتيب الكرونولوجيّ للأسماء كما تظهر في الإنجيل بحسب متّى (يأتي إبراهيم في رأس القائمة ويسوع في آخرها)، لكنّها تذكّر بمجموعة الأجيال التي جاءت منها سيرة يسوع في الإنجيل، ويشكّل كلٌّ منها أربعة عشر جيلاً.

2. 1. 1. على مستوى أسلوب السّرد

أ. التعبير الكلاميّ بين الملاك وزكريّا والملاك ومريم في النصَّين

إنّ التعبيرات اللغويّة التي تدور بين المتحاوِرَين وتفاعلَهما الذاتيّ للأحداث تبدو واحدة: من نداء زكريّا ربَّه ليَهِبَهُ الذريّة وخوفه من انقطاع عقِبِه (هو شيخ وامرأته عاقر)، إلى اضطرابه أمام البشارة على يد الملاك وإصابته بالخرس. وكذلك الأمر بالنسبة إلى مريم والملاك، وإن كانت مريم في ردود فعلها أكثرَ دراماتيكيّة في السرديّة القرآنية منها في الإنجيل.

فحين تسألُ مريمُ الملاك عند رؤيتِها له في الإنجيل بحسب لوقا: "ما معنى هذه التحيّة؟" تستعيذ في القرآن قائلةً: {إِنِّي أَعوذُ بِالرَّحْمنِ مِنْكَ إِنْ كُنْتَ تَقِيًّا}. ويجيبها الملاك مخفّفاً من اضطرابها قائلاً: "لا تخافي يا مريمُ، نِلتِ حظوةً عند الله: فستحبلين وتلدينَ ابناً تُسمّيه يسوع". ويبشّرُ الملاك مريم في القرآن: {إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَامًا زَكِيًّا}، دون إعلان تسمية المولود على لسان أمّه.

في القرآن، في سؤال مريم التعجّبيّ للملاك، يفصّل القرآن مفهومَ العذريّة لتأكيدها، إذ تقول مريم: "أنّى يكون لي هذا و[أنا عذراء] لم يمسسني بَشَرٌ ولم أكُ بغيّاً؟" أمّا في تقبّل مريم البشارة في الإنجيل، فتجيب مريم: "أنا خادمة الربّ: فليكن لي كما تقول"، بينما لا تُعلِن مريمُ القرآنية فعلَ القَبول بلِسانها

كأنّ غياب الجواب قبول، أو هو إقرار منها بعجزها عن القبول من عدمه تحقيقاً لمقصد العبوديّة، وذلك أنّ هذا الأمر واقعٌ ضمنيّاً تحت إرادة الرّبّ ولا يُنتظَر منه القبول أو الرفض. ولذلك يأخذ الرسول [الملك] المبادرة عنها قائلاً: { كَذَلِكِ قَالَ رَبُّكِ هُوَ عَلَيَّ هَيِّنٌ وَلِنَجْعَلَهُ آيَةً لِلنَّاسِ وَرَحْمَةً مِنَّا وَكَانَ أَمْرًا مَقْضِيًّا}.

بالنسبة إلى أسلوب السرد والحوار، الحوار وسيلة من وسائل العرض السّرديّ والطبيعة التواصليّة الشفاهيّة بين صاحب البلاغ والمتلقّي في القرآن، فهو يفتح المجال للتفاعل أمام المتلقّي لِما يدور من حوار كلاميّ. ([378]) وبينما تغلب الحواريّة على السرد الروائيّ في القرآن ويجري الانتقال بينهما سلساً وطيّعاً دون أن يشعر القارئ بها، ([379]) نجد السرد الروائيّ يغلب على السرد الحواريّ عند لوقا.

ب. الإيجاز خصيصةً أسلوبيّة بين النصّين

يحافظ النصّ القرآني على الأجواء النفسيّة اللوقاويّة نفسها لكن بأسلوب بلاغيّ يختزل أجواءً يسردها لوقا في فقرة طويلة ليعرضها البيان القرآني في آية واحدة. ورد عند لوقا:

وكانت الجموع تنتظِر زكريّا وتتعجّبُ من إبطائه في داخل الهيكل. فلمّا خرج، كان لا يقدِرُ أن يكلِّمهم، ففهموا أنّه رأى رؤيا داخل الهيكل. وكان يُخاطِبُهُم بالإشارة، وبقي أخرس. فلمّا انتهتْ أيّامُ خدمتِهِ، رجَعَ إلى بيتِهِ. وبعدَ مدّةٍ حبِلَتِ امرأتُهُ أليصابات، فأخفت أمرها خمسةَ أشهرٍ.

يختزلها القرآن في آية واحدة: {فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ مِنَ الْمِحْرَابِ فَأَوْحَى إِلَيْهِمْ أَنْ سَبِّحُوا بُكْرَةً وَعَشِيًّا}.

ج. حضور النغمة المسيحيّة في دعاء زكريّا

إنّ طبيعة التنزيل شفهيّة بالأساس، إذ إنّ القرآن تكوّن بوصفه مجموعة نصوص تُتلى شفاهةً، وقد أقرّ هو نفسه بذلك: { أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يُتْلَى عَلَيْهِمْ} (العنكبوت 51). وهذه الصّبغة سمحت بالتناصّ البنيويّ والسرديّ الشعائريّ بين القرآن وإنجيل لوقا، فانسابت النغمة المسيحيّة إلى التّلاوة القرآنية. فنشعر مثلاً أنّ في المقطع: "ويملك على بيت يعقوب إلى الأبد ولا يكون لملكه نهاية!" (لوقا 33) نغمةً مسيحيّة ينساب صداها في الآية: {يَرِثُنِي وَيَرِثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ وَاجْعَلْهُ رَبِّ رَضِيًّا} (مريم 6). ونجد صدى المقطع: "فما من شيءٍ غير ممكن عند الله" (لوقا 37) في الآية: }قَالَ كَذَلِكَ قَالَ رَبُّكَ هُوَ عَلَيَّ هَيِّنٌ وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئًا{ (مريم 9)، وفي الآية: {قَالَ

كَذَلِكِ قَالَ رَبُّكِ هُوَ عَلَيَّ هَيِّنٌ وَلِنَجْعَلَهُ آيَةً لِلنَّاسِ وَرَحْمَةً مِنَّا وَكَانَ أَمْرًا مَقْضِيًّا } (مريم 21).

كما نجد تمطيطاً في الخطاب القرآني لوعد الربّ لإبراهيم ونسله إلى الأبد، وهي تتواقف مع الآية الأخيرة لنشيد "تعظّم نفسي الربّ" اللوقاويّة، التي تخصّ وَعْد إبراهيم: "كما وعد آباءنا، لإبراهيم ونسلِهِ إلى الأبد" (لوقا 55). إنّ النغمة المسيحيّة تنساب إلى القرآن برابط هذا الوعد، ولكن مع وجود تمطيط في السّرديّة القرآنية كأنّ غايتها هي تعداد نسل إبراهيم النبويّ والتعريف بها بالتّفصيل:

{وَاذْكُرْ فِي الْكِتَابِ إِبْرَاهِيمَ إِنَّهُ كانَ صِدِّيقًا نَبِيًّا} (الآيات: 41–50)

{وَاذْكُرْ فِي الْكِتَابِ مُوسَى إِنَّهُ كَانَ مُخْلَصًا وكانَ رَسُولًا نَبِيًّا} (الآيات: 51–53)

{وَاذْكُرْ فِي الْكِتَابِ إِسْماعِيلَ إِنَّهُ كانَ صادِقَ الوَعْدِ وكانَ رَسُولًا نَبِيًّا} (الآيتان: 54–55)

{وَاذْكُرْ فِي الْكِتَابِ إِدْرِيسَ إِنَّهُ كانَ صِدِّيقًا نَبِيًّا} (الآيتان: 55–65).

3. 2. قصّة "طفولة مريم" (المرحلة المدنيّة المبكرة)

والقراءة على التناصّ بين الرّواية القرآنية ورواية "يعقوب التّمهيدّي"

من المهمّ جدّاً إعطاء مسألة التّناصّ الأدبيّ بين الرّوايتَين حقّ قدرها، لأنّها تكشف عن العلاقة الوجوديّة والرّوحيّة والكلاميّة بين نصَّين اهتمّا بطفولة مريم خاصّة. ولذلك سنحاول، هنا، الإضاءة على الحكاية في سرديّة طفولة مريم، التي يبدو أنّ النصّ القرآني يتناصّ أو يتداخل نصَّانيّاً فيها مع أناجيل طفولة مريم المعروفة في المسيحية المبكرة. والتعرّف إلى هذا التناصّ أو التّداخل النّصّانيّ مع التقليد المسيحيّ قد يسمح لنا باستكشاف سيناريو أكمل لحكاية النّصّ القرآني وسبب عرضها على شكل مشاهد حواريّة مختصرة.

فقصّة "طفولة مريم" القرآنية تكشف عن عناصر سرديّة تعكس معتقدات كِتابيّة تقليديّة سيقت في معظمها في الأناجيل الرّسميّة وغير الرّسميّة المصنَّفة بكونها كتابات منحولة، أي "الكتابات الخفيّة المكتومة" التي لم تعترف الكنيسة بقانونيّتها، وتسمّى "منحولات العهد الجديد"، وهي كتابات حول الشّخصيّات الكِتابيّة لـالعهد الجديد. وتقدّم ما نَقُصَ من معلومات، قصْدَ سدّ الفراغ المتعلّق بقصّة حياة الشّخصيّات المقدّسة من الأنبياء والصّدّيقين والقدّيسين، كالسّيّدة مريم العذراء وابنها السّيّد المسيح (ع). ومن هذه المنحولات إنجيل يعقوب التمهيديّ، والاسم الحقيقيّ لهذا الإنجيل هو "ولادة مريم" ولكنْ سُمّي "التّمهيديّ" للإشارة إلى أنّ محتواه سابق للأحداث المسجّلة في الأناجيل القانونيّة (كإنجيلَيْ لوقا ومتّى).

سنعرض النّصوص وما يتواقف ويتغاير منها بين الرّواية القرآنية والرّواية اليعقوبيّة. ولكن قبل الشّروع في ذلك سنعرض، ابتداءً، الخَلفيّة التّاريخيّة لـ إنجيل يعقوب التمهيديّ التي تختلف عن الخلفيّة التّاريخيّة لـ القرآن الكريم.

2. 2. 1. الخَلفيّة التّاريخيّة لـ"إنجيل يعقوب التّمهيديّ"

بفضل جهود آباء الكنيسة (كليمين الإسكندرانيّ ت. 212م، وأُريغون ت. 253 أو 254م) الذين ذكروا إنجيل يعقوب التمهيديّ، نعرف أنّ تاريخه يعود إلى القرن الثّاني الميلاديّ (نحو 175 ميلادي). و"الكتاب" متوفّر في أصله اليونانيّ في مخطوط في مكتبة بودمر بأكسفورد، وبنسخه الشرقيّة المختلفة والقديمة ومنها النّسخة السّريانيّة. وقد اعتمدتُ في دراستي هذه على التّرجمة الإنجليزيّة للمترجم مونتاغ رودس جايمس والتّرجمة العربيّة لإسكندر شديد. ([380]) ومؤلّف هذا الإنجيل المُسمّى "يعقوب" غير معروف الأصل، وإن كان بعض علماء الغرب الذين اعتنَوا بالبحث عن هويّته يرَون أنّه من غير المعقول أن يكون من أصول مسيحيّة–يهوديّة. ([381])

وقد كان إنجيل يعقوب التمهيديّ معروفاً جدّاً في التّقليد المسيحيّ الشّفهيّ المبكر، ومن المؤكّد أنّه كان معروفاً عند جماعات السّريان والأقباط وأهل الحبشة. وبغضّ النّظر عن إزاحته من سلطة الأناجيل القانونيّة منذ المسيحيّة المبكرة، فإنّه أوّل شاهد للتقوى المريميّة الشعبيّة والمعتَرَفٌ به على نحو غير رسميّ، كما يقرأ منه رجال الوعظ الكنسيّ، وإن كان لا يُتاحُ للرّعايا الاطّلاع عليه والقراءة منه. وقد اكتسب سلطته بدخوله دائرة التّقليد التَّقويّ، وبالأثر العميق الذي أغنى به الليتورجيا (الشعائرية) والفنّ الشرقي والغربي (الأيقونة) في المسيحيّة عموماً. وقد ساهم كثيراً في ترسيخ العقائد المَريميّة، وهو ما يدلّ على حساسيّة مؤلّفه يعقوب – مثل لوقا – تجاه دَور المرأة في الجماعة الدّينيّة التقليديّة.

يبدو لأوّل وهلة أنّ روايتَي سرديّة طفولة مريم في القرآن الكريم وفي إنجيل يعقوب التمهيديّ متعارضتان، وربّما يعود ذلك إلى أسباب متعلّقة بطبيعة النّصّين وبنيتهما اللّغويّة. فقصّة طفولة مريم القرآنية نزلت بالعربيّة وكانت في البداية ذات طبيعة شفهيّة (قبل تدوين القرآن)، بينما إنجيل يعقوب التمهيديّ أُلِّف كتابةً باليونانيّة. وبينما قصّة طفولة مريم تُعَدُّ لدى المسلمين خطاباً إلهيّاً بوصفها موحى بها للنّبيّ محمّد "الأمّيّ"، فإنّ مؤلّف إنجيل يعقوب التمهيديّ هو شخص مثقّف يجيد الكتابة، وربّما يكون من سوريا أو مصر. ([382]) ويَبلغ حجم قصّة طفولة مريم القرآنية عُشر القصّة في إنجيل يعقوب التمهيديّ، التي يبلغ حجمها عشر صفحات في التّرجمة الإنكليزيّة لمونتاغ رودس جايمس، حيث ترد سرديّة طفولة مريم في اثنتي عشرة آية من سورة

آل عمران (35–47)، بينما ترد في إنجيل يعقوب التمهيديّ في خمس وعشرين فقرة (1–25). ومن جهةٍ أخرى، يعرض الخطاب القرآني سرديّة طفولة مريم بوصفها سلسلة متعاقبة من مشهد مناجاة مونولوج (حوار داخليّ) ومشاهد حواريّة خارجيّة موجزة نُسج بعضها من بعض لإبراز دور مريم في سلالة آل عمران النّبويّة، ولذلك نجد أنّ طفولة مريم جاءت في نسيج واحد مع قصّتَي طفولة يحيى وعيسى. أمّا في إنجيل يعقوب التمهيديّ، فنرى أنّ سرديّة طفولة مريم تتفرّد بجنس أدبيّ يسمّى "إنكوميوم" يتناول بيوغرافيا مريم خصوصاً. ([383])

2. 2. 2. التّناصّ في سيناريو السرديّتين القرآنية واليعقوبيّة

لقصّة "طفولة مريم"

في هذا المنعطف من البحث، سأقدّم سيناريو سرديّة طفولة مريم في إنجيل يعقوب التمهيديّ مقطعاً مقطعاً. وكما نبهتُ سابقاً، سأعرضها كما قُسّمت وعُنونت في التّرجمة العربيّة إلى نهاية الجزء الحادي عشر، وقد توقّفتُ عند هذا الجزء لأنّ القرآن يفارق سيناريو القصّة اليعقوبيّة لينحو، لأسباب كلاميّة عَقديّة، منحًى سرديّاً آخر، ([384]) وسأُلْحِق المقاطعَ بجزء التّواقف أو التّغاير الذي يُظهره التّناصّ مع القرآن. والمفارقة وقعتْ بين سيناريو القرآن ويعقوب في ما تتعلّق برواية مولد عيسى القرآنية، التي سبّبت التباساً عند الذين في قلوبهم زَيْغ، وهذا الالتباس اقتضى من مدارس التّفسير نقاشاً تأويليّاً كلاميّاً يقوم على أساس إشكاليّة العلاقة بين المحكم والمتشابه. فتنتهي سرديّة طفولة مريم القرآنية، كما رأينا، بتحقيق الغاية من العودة إلى طفولة مريم، وهي إزالة الغموض الذي اكتنف قصّة ولادة السيد المسيح عيسى ابن مريم وطبيعته.

1– خروج يواكيم إلى الصّحراء

نقرأ في أخبار أسباط إسرائيل الاثني عشر أنّ يواكيم كان غنيّاً جدّاً ويقدّم إلى الله قرابين مضاعفة، قائلاً في قلبه: "لتكن خيراتي للشّعب كلّه، من أجل مغفرة خطاياي، لَدُن الله ليُشفِق الرّبّ عليّ". وحلّ عيد الرّبّ الكبير وكان أبناء إسرائيل يأتون بقرابينهم، فاحتجّ روبين على يواكيم قائلاً: "إنّك لا تملك الحقّ بتقديم قربانك، لأنّك لم تحظ بذرّيّة في إسرائيل".

فاستولى على يواكيم حزنٌ عظيم، ومضى يراجع سلالة أنساب الأسباط الاثني عشر، قائلاً في سرّه: "سوف أرى إن كنتُ الوحيد في أسباط إسرائيل الذي لم يحظ بذرّيّة في إسرائيل". وبتفحُّص الماضي، رأى أنّ الأبرار كلَّهم خلّفوا عقباً، لأنّه تذكّر إبراهيم الأب الذي رزقه الله، في أيّامه الأخيرة، إسحاق ابناً. إذّاك لم يشأ يواكيم، مغتمّاً لهذه الذّكرى، الظّهورَ ثانيةً أمام امرأته،

فمضى إلى الصّحراء، ونصب فيها خيمته، وصام أربعين يوماً وأربعين ليلة قائلاً في قلبه: "لن أتناول طعاماً ولا شراباً؛ وصلاتي ستكون طعامي الوحيد".

عناصر التّواقف والتّغاير

يتناصّ الإنجيل اليعقوبيّ كثيراً مع العهد القديم. ونرى "موتيف" الانتباذ إلى الصّحراء، مثل الذي ستخوضه مريم حسب الرّواية القرآنية قبل أن يظهر لها الملَك بالبشارة. وفي ذلك دلالة على أنّ هذا "الموتيف" لا يتعلّق بالرّجال فقط بل يشمل الإناث. ونلمس مساواة الإناث بالذّكور في الإنجيل اليعقوبيّ، أيضاً، في "موتيف" البشارة، حيث تلقّاها يواكيم كما تلقّتها زوجته حنّة، وهو ما رأيناه في المساواة بين زكريّا ومريم في القرآن. وكذلك نجد "موتيف" صيام وصلاة الأتقياء طلباً للمساعدة والخلاص من الله، كما رأينا في صيام وصلاة زكريّا ومناجاته الرّبّ في المحراب في الرواية القرآنية (سورة مريم).

2– حنّة حزينة

وكانت امرأته حنّة تعاني حزناً مضاعفاً، وكانت فريسة ألم مضاعف قائلةً: "إنّني أرثي لترمّلي وعقمي". غير أنّ عيد الرّبّ الكبير حلّ، فقالت يهوديت خادمة حنّة لها: "إلى متى سوف تستسلمين للحزن؟ ليس مسموحاً لك بالبكاء، فها هو يوم العيد الكبير، خذي إذاً هذا الرّداء وزيّني رأسك. وكما أنا خادمتك، كذلك سوف تشبهين ملكة". فأجابت حنّة: "ابتعدي عنّي، لا أريد أن أفعل شيئاً من ذلك. إنّ الله أذلّني بشدّة. أخشى أن يعاقبني الله بسبب خطيئتك". فأجابت الخادمة يهوديت: "ماذا أقول لكِ طالما أنّكِ لا تريدين سماع صوتي؟ إنّ الله أغلق بحقّ بطنك لئلّا تُرزقي طفلاً لإسرائيل". وحزنت حنّة جدّاً، وخلعت ثياب حدادها، وزيّنت رأسها وارتدت ملابس عرس. ونزلت، نحو السّاعة التّاسعة، إلى الحديقة لتتنزّه، وإذ رأت شجرة الغار جلست تحتها، ووجّهت صلواتها إلى الربّ قائلةً: "يا إله آبائي، باركني واستجب صلاتي، كما باركتَ أحشاء سارة ورزقتها إسحاق ابناً".

عناصر التّواقف والتّغاير

يعطي خطاب السّرد، في كل مرحلة من مراحل تطوّر القصّة، مساحةً سرديّة متساوية يتناوب فيها يواكيم وزوجته حنّة وتتجانس سرديّتاهما، فيقدّم أخبار يواكيم ثمّ يلحقها بأخبار حنّة. وهذا يشبه التّناوب السّرديّ والتّجانس بين قصّتي زكريّا ومريم في الإنجيل حسب لوقا وفي سورة مريم أيضاً. ولعلّ الاهتمام بقصص النساء أو الإشارة إلى الشخصيات النسائية إلى جانب قصص الرجال أو الإشارة إلى الشخصيات الرجالية لخلق سردية مزدوجة، وهذا في حدّ ذاته نمطٌ أدبيّ جندريّ نجده عند يعقوب التمهيدي كما نجده عند لوقا. ([385])

لكنّ الرّواية القرآنية لا تعطي عِمران المساحة التي أعطاها الإنجيل اليعقوبيّ ليواكيم، ورغم أنّ زوجته ألحِقت باسمه "امرأة عمران"، فهو ينزاح في المشاهد الحواريّة لتعزيز النظام الأمومي في قصة طفولة مريم ونسب المسيح عيسى بن مريم. إنّ التّجانس الكبير بين قصّة يواكيم وقصّة حنّة يدلّ على موقف مجتمعيّ ودينيّ موحّد يقوم على رفض الزّوجَين المحرومَين الذرّية، وينعكس ذلك في شعور موحَّد بالخيبة والألم بين الرّجل والمرأة. فكما انتهى المقطع السّابق بلجوء يواكيم إلى الصّلاة طلباً للبركة من الرّبّ، انتهى هذا المقطع بلجوء حنّة إلى الصّلاة للمباركة، راجيةً من الله البركة نفسها التي منحها لسارة حين وهبها إسحاق. كما تذكّرنا شجرة الغار التي تقف تحتها حنّة (أمُّ مريم) بشجرة مريم التي وقفت تحتها، وقد تكلّمنا مطوَّلاً عنها في "موتيف الشّجرة والأنثى والماء" أي "الموتيف" العتيق للخصوبة، وسنعود إليها، لاحقاً، لبيان الفرق بين وقوف البنت (مريم) ووقوف الأمّ (حنّة) تحت الشّجرة التي ترتبط هنا بالبشارة والخصوبة.

3– صيحة ألم

ورأت على شجرة الغار، وهي ترفع عينَيها إلى السّماء، عشّ دُوريّ، فصاحت بألم: "وا أسفي! بماذا يمكنني أن أقارن؟ لمن أدين بالحياة لأكون ملعونةً هكذا في حضور أبناء إسرائيل؟ إنّهم يسخرون منّي ويحقّرونني وقد طردوني من هيكل الرّبّ. واأسفي! ماذا أشبه؟ أيمكنني أن أقارَن بطيور السّماء؟ لكنّ الطّيور ولود أمامك، يا ربّ. أيمكنني أن أقارَن بحيوانات الأرض؟ لكنّها ولود. لا، لا يمكنني أن أقارَن بالبحر لأنّه مسكون بأسماك، ولا بالأرض لأنّها تعطي ثماراً في أوانها وتبارِك الرّبّ".

عناصر التّواقف والتّغاير

يتردّد صراخ حنّة ألماً تحت الشّجرة في الاتّجاه المعاكس لصراخ مريم في القرآن، فحنّة تبكي بسبب غياب الحمل، أمّا صراخ مريم الدّعائيّ تحت الشّجرة، "}يَا لَيْتَنِي مِتُّ قَبْلَ هَذَا{، فهو بسبب ألم الوضع. ويبدو صراخ مريم من ألمها هنا الجواب الطبيعي لألم أمّها.

4– بشارة الملك

وإذا بملاك الرّبّ طار نحوها وقال لها: "يا حنّة، إنّ الله سمع صلاتك؛ سوف تحبلين وتلدين، ويكون نسلك مشهوراً في العالم بأسره". فقالت حنّة: "ليَحيَ الربّ إلهي. سواء كان صبيّاً أم بنتاً ما ألده فسوف أقدّمه إلى الرّبّ، وسوف يكرّس حياته للخدمة الإلهيّة". وإذا بملاكَين أتيا قائلين لها: "هُوَ ذا، يواكيم، زوجك، يصل مع قطعانه". ونزل ملاك الرّبّ نحوه قائلاً: "يا يواكيم، إنّ الله سمع صلاتك، وستحبل امرأتك حنّة". ونزل يواكيم ونادى رعاته قائلاً: "هاتوني

بعشر نعاج سليمة وبلا عيب، وسأنذرها للرّبّ إلهي. وقودوا إليّ اثني عشر عجلاً بلا عيب، وسوف أقدّمها إلى الكهنة وشيوخ بيت إسرائيل، وأتوني بمئة كبش، وهذه الأكباش كلّها ستكون للشّعب كلّه". وإذا بيواكيم قد جاء مع قطعانه وكانت حنّة عند باب منزلها، فلمحت يواكيم آتياً مع قطعانه، فركضت وارتمت على عنقه قائلةً: "اعرف الآن أنّ الرّبّ إلهي باركني، لأنّني كنت أرملة ولم أعد كذلك؛ وكنت عاقراً وحبلت". وارتاح يواكيم في اليوم نفسه في منزله.

عناصر التّواقف والتّغاير

في هذه اللّحظة السّرديّة، يبدأ سيناريو القصّة القرآنية "لامرأة عمران" (حنّة في إنجيل يعقوب) تطوير القصّة اليعقوبيّة، إذ تناجي امرأة عمران ربّها بنذر "ما في بطنها" محرّراً (آل عمران 35). ومن الطّبيعيّ أن يظهر في هذا السّرد اختلافٌ ما بين سيناريو القصّتين: في القصّة القرآنية، يقع النّذر بعد الحمل، بينما في الرّواية اليعقوبيّة يسبق النّذرُ الحملَ. ونلاحظ أنّ نذر الحمل عند حنّة لم يميّز بين الذّكر والأنثى، بينما يتدخّل صوت السّرد بالجملة الاعتراضيّة، {وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنْثَى}، في خطبة التّسمية التي ألقتها امرأة عمران. وجديرٌ بالانتباه أنّ كلمة "مباركة" – الكلمة المفتاح في إنجيل يعقوب التمهيديّ – تتكرّر في لوقا وتتحوّل في القرآن الكريم من بركة إلى اصطفاء.

5– حنّة تحبل وتلد

وفي الغد... ونزل (يواكيم) مؤيّداً من بيت الرّبّ وأقبل إلى منزله، وحبلت حنّة. وفي الشّهر التّاسع، ولدت وقالت لقابلتها: "ما الذي ولدت؟" فأجابت الأخرى: "بنتاً". فقالت حنّة: "نفسي ابتهجت هذه السّاعة". وأرضعت حنّة طفلتها وأسمتها مريم.

عناصر التّواقف والتّغاير

في الرواية القرآنية، تلقي امرأة عمران (حنّة في إنجيل يعقوب التمهيديّ) خطبةً للرّبّ لتعلن جنس المولودة، ثمّ تسمّيها وتعيذُها وذرّيّتها بالله من الشّيطان الرّجيم. وتُعدُّ هذه الخطبة نادرة في الخطاب القرآني، ولكنّنا نجد شيئاً من هذا القبيل في الإنجيل عند حوّاء عندما كانت موضوعاً للمسمّى ثمّ أصبحت فاعلاً للتّسمية (سفر الخلق 4:1). فقد ألقت حوّاء الأمّ العليا، بعد ولادة ابنها البكر، خطبةً ابتدائيّة قائلةً: "لقد خلقت (بالتّساوي) أنا والرّبّ (معاذ الله) رجلاً" ([386]). وقد ناقشت إلينا باردس هذا الموضوع في معرِض دراستها خطاب التّسمية لدى أمّهات الكتاب المقدس متنبّهةً إلى دقّة وصعوبة المسألة المتعلّقة بالسّلطة والتّسمية في سفر الخلق. ([387]) وشاركتها الرّأيَ النّاقدةُ النِسويّة ماري دايلي في أنّ نساء الكتاب المقدس (باستثناء دِينا)، في الواقع،

كنّ يسمّينَ المولود الذّكر فقط لا الأنثى، وهو ما يدلّ على أنّ قوّة التّسمية لديهنّ كانت محدّدة وفقَ معطيات أبويّة.

ومن المثير للانتباه أنّ سياق خطبة "امرأة عمران" يحيل إلى سياق خطبة حنّة، رغم ما بين السّياقَين من فرق جوهريّ يتعلّق بموقف المرأتَين من فعل النّذر. ففي خطبةَ امرأة عمران، نجد نوعاً من الأسف الخفيّ بسبب كون المولود "النذير" أنثى، ثمّ يعترضُ صوتُ السّرد بجملة }وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنْثَى{ ليؤكّد قبول مريم للخدمة في المحراب (الهيكل) القَبول الحَسن بين الرجال. وهذا ما أدخل المفسّرين في نقاش حول قبول الأنثى أو رفضها الخدمة وفق أعراف بني إسرائيل، وفي المقابل، لم تطرح حنّة أيّ إشكالية حول جنس المولود النّذير، فالأمر يبدو سيّان عندها، سواءٌ كان ذَكراً أم أنثى.

6– وليمة الفرح بمريم

تقوّت الطّفلة من يوم إلى يوم. وعندما بلغت من العمر ستّة أشهر، وضعتها أمُّها أرضاً لترى إن كانت ستقف. فقامت بسبع خطوات سائرةً وجاءت ترتمي في ذراعَي أمّها. فقالت حنّة: "ليحيَ الرّبّ إلهي؛ لن تسيري على الأرض حتى أقدّمك في هيكل الرّبّ". وطهّرتها في سريرها، وكلّ ما كان منجّساً كانت تبعده عنها، من أجلها.

ونادت بناتٍ يهوديّات بلا عيب للاعتناء بالطّفلة. وعندما أتمّت عامها الأوّل، أقام يواكيم وليمة كبرى، ودعا أمراء الكهنة والكتَبة ومجلس الشّيوخ كلّه وكلّ شعب إسرائيل. وقدّم هدايا إلى أمراء الكهنة، فباركوها قائلين: "يا إله آبائنا، بارك هذه الطّفلة وأعطها اسماً يُعظَّم في كلّ الأجيال". وقال الشّعب كلّه: "آمين، ليكن كذلك"، وقدّمها أبواها إلى الكهنة فباركوها قائلين: "يا إله المجد، اخفض أنظارك على هذه الطّفلة وامنحها بركةً لا تعرف أيّ انقطاع". وحملتها أمّها وأرضعتها، وأنشدت نشيداً قائلةً: "سأنشد مدائح الرّبّ إلهي، لأنّه زارني وخلّصني من إهانات أعدائي. وأعطاني الرّبّ إلهي ثمرةَ عدلٍ مضاعفة في حضْرته. من يُعلن لأبناء روبين أنّ لحنّة طفلاً؟ اسمعي كلّك، يا أسباط إسرائيل الاثني عشر، اعلمي أنّ حنّة تُرضع". ووضعت الطّفلة في المكان الذي طهّرته وخرجت، وخدمت المدعوّين، وحين انتهت الوليمة خرجوا ملؤهم الفرح وأسمَوها مريم، وهم يمجّدون إله إسرائيل.

عناصر التّواقف والتّغاير

يثير هذا المقطع السّرديّ التساؤل عن أن إقامة هذا الاحتفال الأبويّ بمناسبة قدوم الطّفلة الأنثى لا يعكس مساواةً بين الذّكر والأنثى في وظيفة خدمة الهيكل، لأنّ الاحتفال بمريم هو على الاستثناء، وله دلالة استباقيّة بأنّ الأنثى المولودة هي الأمّ المستقبليّة التي ستحمل بالمخلّص.

في المقطع، يأتي يواكيم الأب بمريم إلى الكهنة ليمنحوها البركة: "يا ربّ آبائنا بارك هذه الطّفلة وأعطها اسماً ذا شهرة على العالمين". وتعدّ هذه البركة "على العالمين" مركزيّة في التّراث الكِتابيّ المريميّ، إذ نجدها في لوقا ثمّ تعود في سياق الاصطفاء في سورة آل عمران. ولترانيم الفرح التي تنشدها المرأة الحامل أيضاً تراث بيبليّ طويل، ففي هذا المقطع، تترنّم حنّة، لابنتها مريم (إنجيل يعقوب التمهيديّ)، وقبلها غنّت حنّة أمّ صموئيل (1 صموئيل 2)، ([388]) وبعدها تترنّم مريم بصلاة التّعظيم للبشارة بالحمل في الإنجيل حسب لوقا. وجزءٌ من ترنيمة صلاة التّعظيم يأتي تسبيحةً في سورة آل عمران {اللهمَّ مَالِكَ الْمُلكِ...} (الآية 26). فهذه النّصوص ذات السّرديّة المريميّة تتناصّ مع بعضها للتّعبير عن فرح هؤلاء النِّسوة بالحمل وقدوم الولد وشكر لله – عزّ وجلّ – على هذه النّعمة التي تضمَن الأمومة للنساء اللواتي تُلقى عليهن مسؤولية العقر باستمرار، "الذريّة" من جهة واستمرار السّلالة النّبويّة من جهةٍ أخرى. وهذا الفرح ينتقل إلى الفرح بقدرة الله على الخلق وتمجيده في القرآن الكريم. إنّ تناصّ ترنيمة فرح الأمّ وشكرها لله بين التّراث الكتابي، البيبلي والقرآني، يبرهن قوّة السِمات المَرْيمِيّة بوصفها رمزاً للأمومة، وبعيداً من الحجاج العقدي الديني، لتجمع بين التّقاليد المسيحيّة والإسلاميّة في ترنيمة واحدة تمجّد قوّة الخالق.

7– مريم تدخل الهَيكل

عندما بلغت مريم الثّانية من عمرها، قال يواكيم لحنّة زوجته: "لنقُدها إلى هيكل الله، ولنتمّم النّذر الذي أقسمنا عليه، خشية أن يغضب الله علينا وينتزع منا هذه الطّفلة". فقالت حنّة: "لننتظر العام الثّالث خوفاً من أن تعاود طلب أبيها وأمّها". فقال يواكيم: "لننتظر". وبلغت الطّفلة عامها الثّالث، فقال يواكيم: "نادوا عذارى العبرانيّين بلا عيب، وليحملن مصابيح ويُشعلنها، وعلى الطّفلة ألّا تلتفت إلى الوراء وعلى ذهنها ألّا يبتعد عن بيت الله". وصنعت العذارى كما أمر به، ودخلن الهيكل. واستقبل أمير الكهنة الطّفلة وقبّلها وقال: "يا مريم، إنّ الرّبّ أعطى اسمك عظَمةً في كلّ الأجيال، وفي آخر الأيّام. سيُظهر الله فيك ثمن خلاص أبناء إسرائيل". ووضعها على درجة المذبح الثّالثة، فسكب الله نعمته عليها، فارتعشت فرحاً وهي ترقص برجلَيها، وكلّ بيت إسرائيل أحبّها.

عنصر التّواقف

يضيء هذا المقطع على فكرة اصطفاء مريم على سائر نساء العالَمين، واستمرار عَظَمتها في كلّ الأجيال وفي آخر العالم. وهي المسألة التي تضيء عليها سورة آل عمران أيضاً في الإشارة إلى الاصطفاء وتأكيده مرّتَين، وفي

تفضيلها بهذا الاصطفاء على نساء العالمين: {يَا مَرْيَمُ إِنَّ الله اصْطَفَاكِ وَطَهَّرَكِ وَاصْطَفَاكِ عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ}.

8– استدعاء الأرامل

ونزل أبواها معجبَين شاكرَين الله ومسبّحَيه على أنّ الطّفلة لم تلتفت نحوهما. وكانت مريم مربّاةً كحمامة في هيكل الرّبّ وكانت تتلقّى طعاماً من يد الملائكة.

وعندما بلغت الثّانية عشرة من عمرها، اجتمع الكهنة في هيكل الرّبّ وقالوا: "ها هي مريم أمضت عشرة أعوام في الهيكل، فماذا سنفعل في شأنها خوفاً من أن تعاني قداسةُ هيكل الرّبّ إلهنا دنساً ما؟" وقال الكهنة لأميرهم: "اذهب إلى أمام هيكل الرّبّ وصلّ من أجلها، وما يُظهره الله لك نمتثل له". فدخل أمير الكهنة إذاً قُدْسَ الأقداس، وقد لبس رداءه الكهنوتيّ المزيّن باثني عشر جريساً، وصلّى من أجل مريم. وإذا بملاك الرّبّ بدا له وقال: "يا زكريّا، يا زكريّا، اخرج واستدعِ من هم أرامل وسط الشّعب، وليأتِ كلّ واحد بقلم، ومن يختاره الله بعلامة يكون الزّوج المُعطى لمريم ليحفظها".

عناصر التّواقف والتّغاير

بدايةً يغيب في هذا المقطع دورُ الأبوين اعتباراً من دخول مريم إلى الهيكل، حين يسلِمانها للرّبّ. ويتجاوزُ الخطاب السّرديّ القرآني الكثيرَ من التّفاصيل الواردة في هذا المقطع وإن كانت تبدو متضمّنة داخل النّصّ، ومثال ذلك التّربية على الطّهارة "مربّاةً كحمامة في هيكل الرّبّ" التي تتحوّل إلى التّربية الحسنة: {وَأَنْبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا}. كما يظهر في هذا المقطع الرّزقُ العجائبيّ الذي تحظى به مريم، فتؤكّده الرّواية القرآنية من حيث كونه رزقاً من عند الله: {كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا قَالَ يَا مَرْيَمُ أَنَّى لَكِ هَذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِنْدِ الله إِنَّ الله يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ}. ([389]) ومن ثمّ تبدأ قصّة القُرعة، وصورتُها واحدة في الرّوايتَين اليعقوبيّة والقرآنية وهي إلقاء الأقلام، وإن كانت تختلف من حيث هدفها وغايتها. ففي هذا المقطع، تدور القرعة حول تعيين زوجٍ لمريم، بينما تدور في الرّواية القرآنية حول تعيين كفيلٍ لها يقوم على رعايتها وهي في الخدمة: {وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يُلْقُونَ أَقْلَامَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَخْتَصِمُونَ} (آل عمران 44).

لكنّ المقطع اليعقوبيّ يضيءُ على ملمحٍ اجتماعيّ في عقليّة مجتمع الهيكل هو قابليّة المرأة للدّنس، فبمجرّد بلوغ مريم اثنتَي عشرة سنة (ما قد يحيل إلى بلوغها المحيض)، ناقش الكهنة ضرورة تزويجها وتحصينها لكي لا تُدخل الدّنس على الهيكل. والرّواية القرآنية أخذت موقفاً مغايراً تماماً، فقد قرّرت منذ البداية أنّ مريم "مطهّرة" فلم يعد هناك مجال لبحث احتماليّة الدّنس

فيها، وإنّما انفتح موضوع الدّنس عندما أتت قومَها بالولد، إذ لم يتقبّل المجتمع عقليّاً عذريّة مريم، فما جرت عليه العادة أن لا تلد المرأة إلّا من علاقة، وإذا لم تكن متزوّجة، فلا شكّ بأنّ هذه العلاقة محرّمة، ومن ثمّة يَلحق هذه المرأة الدّنس والعار. لكنّ الرّزق العجائبيّ في قصّة مريم القرآنية لا يقتصر على هبتِها الطّعامَ فقط بل على هبتها الولد الذي يعدّ أيضاً رزقاً لكونه "من عند الله".

9– يوسف يتخوّف ثمّ يتقبّل

وأتى يوسف كالآخرين، وقد تخلّى عن فأسه، وإذِ اجتمعوا مضَوا نحو الكاهن الأعظم بعدما تسلّموا أقلاماً. فأخذ الكاهن قلم كلّ واحد ودخل الهيكل وصلّى وخرج بعد ذلك وأعاد إلى كلّ واحد القلم الذي جاء به، فلم تظهر أيّ علامة. لكنّه عندما أعاد إلى يوسف قلمه خرجت منه حمامة حطّت على رأس يوسف. فقال الكاهن الأعظم ليوسف: "لقد عُيّنت باختيار الله لتقبُّل عذراء الرّبّ هذه وحفظها قربك". فقدّم يوسف اعتراضات قائلاً: "لي أولادٌ وأنا شيخ بينما هي فتيّة جدّاً، وأخشى أن أكون عُرضة للسّخرية بالنّسبة إلى أبناء إسرائيل". فأجاب الكاهن الأعظم يوسف: "اخشَ الرّبّ إلهك وتذكّر كيف عاقب الله عصيان داتان وأبيرون وقارح، وكيف انفتحت الأرض وابتلعتهم لأنّهم تجرّؤوا على اعتراض أوامر الله. اخشَ، إذاً، يا يوسف أن يحدث كذلك لبَيتك". فتقبّل يوسف مريم مرتعباً وقال لها: "إنّني أتقبّلك من هيكل الرّبّ وأترك لك المسكن، وأذهب لأزاول مهنتي نجّاراً وأعود إليك. وليحفظك الله كلّ الأيّام".

عناصر التّواقف والتّغاير

يختصر القرآن الكريم كلّ هذا المقطع من تفاصيل كفالة مريم في آية واحدة تصف مشهد الاختصام حول القرعة وإلقاء الكهنة أقلامهم اختياراً لكفيل لمريم. ليصبح نبأ كفالة مريم من حيث كونُه من أنباء الغيب شهادةً للرّسول على نبوّته: {ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يُلْقُونَ أَقْلَامَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَخْتَصِمُونَ } (آل عمران 44). وتتكرّر في المقطع اليعقوبيّ كلمة "تقبّل" مُسنَدَةً إلى يوسف لقبوله الارتباط بمريم، بينما التّقبّل في الرّواية القرآنية مختلفٌ، لأنّه تقبّل إلهيّ لمريم للخدمة في الهيكل. ولأنّ موضوع القرعة وهدفها كانا مختلفَين بين الرّواية القرآنية والرّواية اليعقوبيّة كما ظهر، يُختار هنا يوسف زوجاً لمريم، بينما يختار القرآن زكريّا كفيلاً لمريم: {وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا}.

10– لمريم الأُرْجُوان والقِرْمِز

وعُقِد اجتماع للكهنة وقالوا: "لنصنع حجاباً أو بساطاً لهيكل الرّبّ". فقال أمير الكهنة: "هاتوا إليّ عذارى سبط داوود بلا عيب". ووجِدت سبعٌ من تلك العذارى. ورأى أمير الكهنة أمامه مريم التي كانت من سبط داوود وكانت بلا عيب أمام الله. فقال: "اقترعوا على من تغزل خيط ذهبٍ وناريّ وكتّان رفيع وحرير وبرتقاليّ مُحمرَ وقِرْمِزِيّ". وحصلت مريم بالقرعة على الأُرْجُوان الخالص والقِرْمِز، ([390]) وإذ تسلّمتهما ذهبت إلى بيتها. وفي الوقت نفسه، أصبح زكريّا أبكَم، وحلّ صموئيل محلّه. إلى أن يخاطبكِ زكريّا ثانيةً، يا مريم. وأخذت مريم تغزل وقد تسلّمت الأرجوان والقرمز.

عناصر التّواقف والتّغاير

تورِد الرّواية القرآنية تحرير مريم لخدمة الهيكل وسدنته، ولا توردُ شيئاً من التّفاصيل حول طبيعة هذه الخدمة، ويبدو أنّ من مقتضياتِها نَسج بُسُطٍ وحُجُبٍ للهيكل وفق ما يورده هذا المقطع اليعقوبيّ. ويضيءُ المقطع مرّةً أخرى على طهارة مريم – كما في القرآن – مستعمِلاً في التّرجمة العربيّة عبارة "بلا عيب". كما يذكر صوم زكريّا عن الكلام دون تحديد مدّته ولا غايته، بينما يتكرّر في القرآن وتظهر مدّته، كما تظهر غايته بوضوح وهي كونه علامة على استجابة الله له بمنحه الولد: {قالَ رَبِّ اجْعَلْ لِي آيَةً قَالَ آيَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ النّاسَ ثَلاثَ لَيالٍ سَوِيًّا } (مريم 10)؛ {قَالَ رَبِّ اجْعَلْ لِي آيَةً قالَ آيَتُكَ أَلّا تُكَلِّمَ النّاسَ ثَلاثَةَ أَيَّامٍ إِلّا رَمْزًا} (آل عمران 41).

11– البشارة بـ"ابن الله"

ومضت تستقي ماءً وقد تناولت جرّة، فإذا بها تسمع صوتاً يقول: "السّلام عليك يا مريم، يا مملوءةً نعمةً، الرّبّ معك، مباركةٌ أنت بين كلّ النّساء". وكانت مريم تنظر يُمنةً ويُسرةً لتعرف من أين يأتي ذلك الصّوت. وعادت إلى بيتها، وقد ارتعبت ووضعت الجرّة، وإذ تناولت الأُرْجُوان جلستِ على مقعدها لتعمل. وإذا بملاك الرّبّ يظهر في حضرتها قائلاً: "لا تخشَي شيئاً، يا مريمُ؛ لقد وجدتِ حُظوةً لَدُنَ الرّبّ". وكانت مريم تقول في نفسها وقد سمعتْه: "هل أحبل من الله وأضع كما تلد الأخريات؟" فقال لها ملاك الرّبّ: "لن يكون الأمر كذلك يا مريم، لأنّ قوّة الله تظلّلك، والقدّوس يولد منك، ويُدعى ابن الله، وتُسمّينه يسوع؛ وسوف يكفّر عن شعبه الخطايا التي ارتكبها. وها إنّ نسيبتك أليصابات حبلت بابنٍ في شيخوختها، والتي كانت تُدعى عاقراً، هي في شهرها السّادس، فما من مستحيل على الله". فقالت له مريم: "إنّني أمَة الرّبّ؛ ليكن لي بحسب كلامك".

لا تواقف، وعنصر التّغاير الرّئيسي

على لسان مريم، ساق الخطاب السّرديّ القرآني مشهد بشارة ملَك الرّبّ لها وذعرها منه: {قَالَتْ إِنِّي أَعوذُ بِالرَّحْمنِ مِنْكَ إِنْ كُنْتَ تَقِيًّا}! كما أورد سؤالها عن الحبَل العجائبيّ: {قَالَتْ رَبِّ أَنَّى يَكونُ لِي وَلَدٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ}. وسؤالها هذا موافقٌ لمنطق الطّبيعة البشريّة التي تقتضي ألا يقع حبلٌ إلّا من جماع بين امرأةٍ ورجل، وهو ما كنَّتْ عنه بكلمة "يمسسْني"، لكنّ الرّواية اليعقوبيّة تورد لها سؤالاً ليس في ما يتبادر إلى الذّهن لأوّل وهلة، إذْ لا يُفترض منطلَقاً أن تظنّ أنّها تحبل من الرب، تعالى الله عن ذلك.

ومفترق الخطّ السّرديّ بين الرّوايتَين القرآنية واليعقوبيّة لم يكن ربّما مهمّاً في المغايرة في تفاصيل العناصر السّرديّة السّابقة، لكنّه جوهريّ في هذا المقطع. فقد اقتضى الخطاب القرآني المغايَرةَ قصد التّعريف بمقام عيسى الرّسوليّ وطبيعته البشريّة بالتّدريج. ففي البداية، يعدّد معجزات عيسى: {وَيُعَلِّمُهُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَاةَ وَالْإِنْجِيلَ (48) وَرَسُولًا إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنِّي قَدْ جِئْتُكُمْ بِآيَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ أَنِّي أَخْلُقُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ} (آل عمران)، ثمّ يضعها في سياق اعترافٍ من عيسى ببشريّته القاصرة أمام القدرة الإلهيّة المطلقة، فيُتبع كلامه بأنّ معجزاته هذه ليست من لدنه بل هي من عند الله ومتوقّفة على إرادته: {بِإِذْنِ الله}، ثمّ يصل القرآن إلى الإفصاح عن الغاية الكلاميّة من سرديّة مولد عيسى في آيةٍ تؤكّد مقايَسة خلقه (من ثمّةَ طبيعته البشريّة) بخلْق آدم: {إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِنْدَ الله كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرابٍ ثُمَّ قالَ لَهُ كُنْ فَيَكونُ} (آل عمران 59). ولمتابعة نهاية قصّة مريم في إنجيل يعقوب التمهيديّ على القارئ العودة إلى الأجزاء المتبقيّة التي تتعلّق بزيارة مريم إلى أليصابات وحالة حزن يوسف، إلى أن تصل إلى مقتل زكريّا (14 جزءاً). ([391])

الخاتمة

إنّ تطوُّر الخطاب القرآني حول قصّة مريم من سورة مريم إلى سورة آل عمران، وحضور النّصوص الكتابيّة الإنجيليّة كذِكر وقصص (القانونيّ منها وغير القانونيّ) يؤكّد، كما يقول وجيه قانصوه أنّ

النّصّ القرآني ليس نصّاً منغلقاً أو منعزلاً عن سياق الدّعوات الدّينيّة التي سبقتْه وعن التّجارب اللّاحقة لها. كما أنّه ليس نصّاً منفصلاً أو منقطعاً عن فضاء النّصوص والأقوال المحيطة به في المجال العربيّ رغم التّحولات التي أحدثتها تلك البيئة. ([392])

لقد حاولنا في هذا الفصل تحليل الإحالة الذاتيّة لسرديّة طفولة مريم داخل القرآن الكريم، وهذا قصد رسم صورة واعية لتطوّر الخطاب حول مريم بين سورة مريم (من المرحلة المكيّة) وسورة آل عِمران (إلى المرحلة المدنيّة

المبكرة). كما استعرضنا التّناصّ الخارجيّ للسّرديّة الأولى بين سورة مريم وإنجيل لوقا وللسردية الثانية بين سيناريو الرّوايتَين القرآنية واليعقوبيّة.

وانطلقنا، بدايةً، من لمّ شمل الرّواية القرآنية عن طريق محاولة بناءٍ سرديّ مكتمل العناصر لمشاهدها باستعراض الإحالة الذاتيّة. فالآية السّابعة من هذه السّورة تدعو صراحةً إلى تأويل الآيات المتشابهات في ضوء المحكمات، والمتشابه هنا هو "ما أشكل تفسيره" ([393]) في قصّة ولادة عيسى وطبيعته. والغرض من فعل ذلك في القرآن هو أسلمة القصّة والانخراط في الحجاج والحوار مع الأطراف الأخرى. ومن أهداف الإحالة الذّاتيّة في قصّة طفولة مريم فهم المتشابه من القرآن في ضوء المُحكَم منه لتثبيت عقيدة التّنزيه، لتنزاح بالنهاية الأسطرة عن قصّة عيسى وذلك بإضفاء صفة البشريّة عليه عن طريق مقايسته بآدم الأب الأوّل للبشريّة. لكنّ بعض ملامح الأسطرة بقيت في الرّواية القرآنية التي أكّدت خَلْق عيسى من أمّ دون أب، وإن كان ما بقي منها ظلّ منزوياً تحت نطاق السّلطة الإلهيّة التي تمثّلها قدرة الله على "خلق ما يشاء"، ويتجلّى ذلك في ربط عيسى بالمخلوقيّة وربط معجزاته دائماً بإرادة الله وقدرته.

إنّ مكان نشأة مريم في المحراب له دور مهمٌّ في بناء عمود السّرد القرآني وتحديد الموقف الكلاميّ (اللاهوتيّ) من دخولها الهيكل (المحراب) وخدمتها فيه كخدمة هارون أخ موسى، لتصبح مريم الوريثة الوحيدة لهذه العائلة النبويّة المصطفاة والمرأة التي أنيط بها التكليف للانتقال من الزمن الموسويّ (موسى) إلى الزمن المسيحيّ (المسيح). أمّا الزّمن، فلمْ يبدُ مهمّاً في سرديّة طفولة مريم القرآنية، ولذلك يختُزل اختزالاً كبيراً بأسلوب الحوار. ولعلّ الغرض من ذلك، كما ظهر هو إنشاء نوع من التّوازي في المواقف بين زمن عيسى وزمن النبيّ محمّد (ص). وربّما أيضاً اختُصِر في الحوار للانتقال بالقارئ من كونه مجرّد تالٍ للأحداث إلى كونه منخرطاً فيها وشاهداً عليها، وهو الدّور الذي أنيط بالنّبيّ محمّد في هذه السّرديّة من أجل إضفاء صدقيّة على موقفه وشرعيّة.

وعند الانتقال إلى التّناصّ بين الرّواية القرآنية والرّواية اليعقوبيّة، كان المنطَلَق هو ملاحظة استحضار مريم بوصفها الرّابط السّرديّ والمعنويّ في نسج المشاهد الحواريّة للشّخصيّات الرّئيسية في الرّوايتَين، تماماً كما يربط الحبل السّرّي الجنينَ بالأمّ. وهذا الدّور الذي أنيط بدخول مريم إلى الهيكل، الذي يُعدّ رمزاً مهمّاً للهويّة اليهوديّة إلى الآن وبعدما دمّر الهيكل، ([394]) يمثّل المرحلة الانتقاليّة من النّظام الأبويّ الإبراهيميّ إلى النظام الجديد الأموميّ لسلالة آل عِمران، لتصبح مريم "أخت هارون" في موقع رئيس الكهنة هارون، ومن هنا، أمكن فهم مناداة مريم من البداية "أخت هارون". وكما تناقش

أنجليكا نويفرث، مثّل دخول مريم الهيكل المرحلة الانتقاليّة بين الموسويّة والمسيحيّة، بعد غياب يحيى عن الهيكل للتنسّك والترهّب بخروجه إلى الصحراء.

كما تنشئ السّرديّة توازياً بين أصل الولد من جهة وأصل الوحي من جهة أخرى. فكما أنّه ليس هناك نسلٌ من دون أمّ، فكذلك ليس هناك كتاب من دون أمّ (أصل)، وهو في ذلك يقرن بين تنزيل الطفل العجائبي (بالكلمة) والتنزيل القرآني (بالكتاب)، ويجعل كُلّاً من مريم ويحيى وعيسى في أصل واحد هو امرأة عمران {ذُرِّيَّةً بَعْضُهَا مِنْ بَعْضٍ} (آل عمران 34)، كما يجمع التوراة والإنجيل وما نزل على محمّد في أصل سماويّ واحد، هو "أمّ الكتاب". فـ"أمّ الأرحام" موازية أنطولوجيّاً لـ"أمّ الكتاب". وفي هذا القياس بين سلالة الإنجاب الأرضيّة (الطفل المسيح) وسلالة التنزيل السماويّة (الكتاب)، يصبح القرآن الموحى مقابلاً لـ"الكلمة" المولود عيسى، وتصبح مريم (ع) مقابلةً للنبيّ محمّد (ص). وبذلك، تعطي مريم صورة آسرة لقوّة الأموميّ في مفهوم التوالد والخلق أكان طفلاً أم نصّاً.

ومن ثمَّة، انتقلنا من التّفكير التّنظيري إلى تطبيق تحليليّ من منظور التّناصّ لهذه السّرديّة. فعرضنا سيرة طفولة مريم المشهورة في التّراث الشّفهيّ والتّقويّ من إنجيل يعقوب التمهيديّ (القرن الثّاني الميلاديّ) وقرأنا الرّواية القرآنية في ضوئه. فبيّنّا التّناصّ بين الرّوايتَين بالإضاءة على محلّات التّواقف والتّغاير فيهما.

ولأنّ "دراسة التّداخل النّصّاني بين النّصوص الكِتابيّة المقدّسة كشف عن مميّزات النّصوص سرديّاً، وبرز إستراتيجيّتها ومواقفها العقائديّة في حركيّة توالد القصص بعضها من بعض" ([395])، ظهر كيف اتّفق سيناريو الرّواية القرآنية مع السّيناريو اليعقوبيّة مع اختزال كبير للتّفاصيل السّرديّة. كما غايره فجأةً في اللّحظة السّرديّة التي بدأ فيها النّصّ اليعقوبيّ البشارة حين أسمى المولود "ابن الله".

ويتّبع إنجيل يعقوب التمهيديّ نموذجاً أدبيّاً إنشائيّاً أَوْجَده الكُتّاب لمدح الشّخصيّات الرّسميّة المقدَّسة، ويسمّى هذا النّموذج "إنكونيوم"، بينما يدمج القرآن الكريم في القصّ نصوصاً متحوّلة (مع نصوص جديدة) لإضفاء تجانس وسياق وحيويّة جديدة على السّرد. إنّ "الإنكوميوم" هو جنسٌ أدبيّ هيلينستيّ له تاريخ ثقافيّ طويل انتشر في الإمبراطوريّة الرّومانيّة خلال القرن الثّاني الميلاديّ، وحول بنيته وعناصره السّرديّة يقول رولاند هوك:

في "الإنكوميوم"، يُنتظر من الطّالب أن يسير حسب خطّة تبدأ بالمقدّمة ثمّ تفاصيل حول الخلفيّة العائليّة للشّخصيّة: طفولتها ومرحلة النّضوج من

عمرها، مع تقديم قائمة من الأعمال التي تُظهر فضائلها، ثم يقدّم النّتيجة التي كثيراً ما تكون على شكل صلاة. ([396])

وفي إعادة سرد قصّة "طفولة مريم"، يبدو أنّ القرآن تماشى من حيث خطّ السّرد وبناء السّرديّة مع سيناريو هذا الجنس الأدبيّ، إنّما باختصار جدّاً. فمن حيث الأصل، لا يهتمّ القرآن الكريم بعرض التّفاصيل السّرديّة بقصد مجرّد الرّواية، كما نجد في سورة واحدة (يوسف) بل يميل إلى الحذف والإضافة ثمّ التّغيير بما تقتضيه الغاية السّرديّة الكلاميّة. وفي قصّة "طفولة مريم" الغاية السّرديّة من الرّواية القرآنية هي تثبيت نسب مريم الأمومي المصطفى على مستوى النسب الأبوي، وإزالة الشّبهات حول مولد عيسى برده إلى بشرية آدم الإنسان الأوّل. وهذا يدلّ على أمرين مهمين: القرآن تواصل مع سرديّات كِتابيّة (من العهد القديم والعهد الجديد) سابقة له ومحيطة به، لكن القرآن في الوقت نفسه انفصل عن هذه السرديّات وبنى لنفسِه باعتباره نصّاً وخطاباً أدبيّين مستقلّين، فحفظ خصوصيّته الفنيّة والجماليّة والبلاغيّة والتفاوضيّة العَقَديّة، والثاني أنّ التّفاصيل السرديّة التاريخيّة تقع خارج اهتمامات القرآن وخارج الغاية من القَصّ الذي لا يهدف إلى سرد قصص الأنبياء وإنّما إلى الدّعوة إلى الرّؤية الإسلاميّة وإقامة البراهين والحِجج الكلاميّة عليها.

∞ ∞ ∞ ∞ ∞

الفصل الثامن

حول "نبوّة" مريم و"تلقّيها" الوحي

سنعرض في هذا الفصل استجابة ([397]) مجموعة من المفسّرين المسلمين العُمد في تفسير القرآن وتأويله ([398]) مسألة "تلقّيّ مريم الوحي من الله". وسنناقش استجابة كلّ مفسّر لهذه المسألة التي تتّصل بـ"نبوّة" مريم وتُعدّ سِمة من السِّمات التقليديّة في التّراث المَريميّ منذ سمّيت ميريام أخت هارون وموسى بالنّبيّة في سفر الخروج. ([399]) ثمّ سنجتهد في تقديم قراءة نقديّة تهدف إلى توضيح الاتّجاه الذي يأخذ به المفسّر داخل النّصّ (الشّاهد القرآني) وخارجه (شاهد الحديث أو السّيرة) ليساوي أو يفرّق في تحقّق مفهوم الاستخلاف بين الرّجال والنّساء عموماً وتكليف مريم على وجه الخصوص. وهذا في ضوء وعي/ غياب وعي المفسّرين بقضيّة المساواة بين الذكر والأنثى في الأهلية الدينية في الخطاب التّوحيديّ، التي أصّلتها الرّسالة الكلاميّة والأخلاقيّة والرّوحيّة لـ القرآن الكريم. ([400]) وقد ساهم هؤلاء المفسّرون إلى حدّ ما في تشكيل صورة الشّخصيّة المريميّة وسلطة النص التي رسمت حدود تجربتها على مستوى معراج النبوّة وعلاماتِها.

بالإضافة إلى استكشاف استجابة المفسرين لهذه المسألة العَقديّة "نبوّة مريم"، ([401]) يهدف هذا الفصل إلى تقديم مساهمة علميّة تنبع من اهتمامات العصر الرّاهن بقضايا المرأة و"الجندر" والنّقد النِّسويّ للمنظومات أو "المصفوفات" الثقافيّة التي تجتاح أهلها. وبتعبير أحمد عبادي: "هذه المصفوفات الحضاريّة تفرض عليهم الفهوم التي استقرّت في هذه المنظومات، دون أن يتمّ ذلك بوعي بالضّرورة، لأنّ الوعي بكيفيّة اجتيال مصفوفة حضاريّة أو ثقافيّة للإنسان يحتاج إلى الانفلات من هذه المصفوفة والنّظر إليها من خارج بوعي وإدراك". ([402])

وموازاةً مع قراءة المنظومات الثقافيّة التي اجتاحتْ استجابةَ المفسّرين لمسألة "نبوّة مريم"، وفي خلفيّة القراءة النقديّة النِّسويّة لتمثّلات الشخصيّات النسائيّة النموذجيّة، نؤكّد الحضور الفعّال للنّساء القريبات من بيت النّبيّ وجماعة المسلمين الأوائل ممّن ساهمن في دعم رسالة الإسلام ونجاحها. بل كان لهاتيك النِّسوة حضورٌ في الهجرة والمبايعة والنقلة النوعية على مستوى العادات والتقاليد التي باتت لا تعبر عن الدين الجديد. حتّى أنّ مساهماتهنّ برزتْ بوصفها عناوين للسّور، نحو "المُمْتَحنة" و"المُجادَلة". ([403]) والسّؤال المطروح بالنّسبة إلى الاعتراف بفعاليّة النساء: ما حدود قراءات المفسّرين لعلامات "نبوّة مريم" في القرآن الكريم؟

إنّ التّفسيرَ علمٌ له قواعدُه المتّفق عليها، ([404]) وله منظوراتُه المتنوّعة وفق استجابة كلّ مفسّر وتوظيفه الهادف للنّصّ القرآني والمصفوفات الثقافية التي اجتاحته. وقد تعاطى المفسّرون مع مسألة "نبوّة مريم" كلٌّ بمنطلقاته وأدواته التّفسيريّة من حيث اعتماده المأثور من الأحاديث أو الاهتمام باللّغة والبيان أو استنباط الأحكام والتّشريعات. وقد ناقش الدّرس التّفسيريّ مسألة "نبوّة مريم" لأسباب أهمّها تلقّي مريم البشارة من الله – تعالى – التي تتجلّى بظهور الملك لها وتكليمه إيّاها، ومنها أيضاً خوارق العادات التي ارتبطت بها مثل حملها بالطّفل وهي عذراء ومثل رزقها العجائبيّ الذي كان يأتيها من عند الله.

نجد السّجال محتدّاً حول مسألة "تلقي مريم الوحي من الله"، ولا سيّما بين المفسّرين الأندلسيّين، فقد وجد بعضُهم في ذلك نبوّةً واعترض آخرون في ذلك. كما نوقشت هذه المسألة بين العلماء المفسّرين المشارقة من أهل السنّة والشيعة، وشغلت أيضاً المفسّرين المحدَثين. ولعرض هذا الجدل، سنقرأ، هنا، المفسّرين الكلاسيكيّن، ابن حَزْم والقُرْطُبيّ من المغاربة الأندلسيّين، والطّبري والطّوسيّ من المشارقة البغداديّين. أمّا المفسّرون المُحدَثون، فسنعرِضُ للطّباطبائيّ ومحمّد عبده وسيّد قطب وعائشة عبد الرحمن (بنت الشاطئ). وسنبيّن استجابة هؤلاء المفسّرين لهذه المسألة بعد أن نقدّم عرضاً سريعاً عن الخلفيّة الثقافيّة للمفسّر وأهميّة منهجه.

1. موقفا ابن حَزْم والقُرْطُبيّ حول "نبوّة النّساء"

و"نبوّة مريم" (ع)

قال الفقيه ابن حزم الظاهري (ت. 1046م) في كتابه الفِصَل في المِلل والأهواء والنِّحل:

هذا فصل لا نعلمه حدث التّنازع العظيم فيه إلّا عندنا بقُرْطُبَة وفي زماننا، فإنّ طائفة ذهبت إلى إبطال كون النّبوّة في النّساء جملة وبدّعت من قال بـذلك، وذهبت طائفة إلى القول إنّه قد كانت في النّساء نبوّة، بينما ذهبت طائفة إلى التوقّف في ذلك. ([405])

يبدأ ابن حزم الأندلسيّ طرحه مسألة "نبوّة النّساء" عموماً و"نبوّة مريم" على وجه الخصوص معتمداً على الشّاهد القرآني وشرعيّته. ويفسّر الوحي "الذي هو النّبوّة" قائلاً:

النّبوّة في اللّغة التي خاطبنا الله بها – عزّ وجلّ – فوجدنا هذه اللّفظة مأخوذة من الإنباء وهو الإعلام، فمن أعلمه الله – عزّ وجلّ – بما يكون قبل أن يكون أو أوحى إليه منبّئاً له بأمرٍ ما فهو نبيّ بلا أدنى شكّ، وليس هذا من باب

الإلهام الذي هو "طبيعة" كقول الله – تعالى –: {وَأَوْحَى رَبُّكَ إلى النَّحْلِ}. فالوحي الذي هو النبوّة قصدٌ من الله – تعالى – إلى إعلام من يوحى إليه بما يُعلمه به ويكون عند الوحي به إليه حقيقة خارجة عن الوجوه المذكورة يُحدِث الله – عزّ وجلّ – لمن أوحى به إليه علماً ضروريّاً بصحّة ما أوحى به، كعلمه بما أدرك بحواسّه وبديهة عقله سواء، لا مجال للشّكّ في شيء منه، إمّا بمجيء الملَك به إليه، وإمّا بخطاب يُخاطَب به في نفسه وهو تعليم من الله – تعالى – لمن يعلّمه دون وساطة معلّم. فإن أنكروا أن يكون هذا هو معنى النّبوّة، فليعرّفونا ما معناها، فإنّهم لا يأتون بشيء أصلاً، فإذا كان ذلك كذلك فقد جاء القرآن بأنّ الله – عزّ وجلّ – أرسل ملائكة إلى نساء فأخبروهنّ بوحيٍ حقّ من الله – تعالى – فبَشّروا أمَّ إسحاق بإسحاق عن الله – تعالى – (هود 71)، ولا يمكن البتّة أن يكون هذا الخطاب من ملَك لغير نبيّ بوجه من الوجوه. ووجدناه – تعالى – أرسل جبريل إلى مريم أمّ عيسى – عليهما السّلام – يخاطبها وقال لها: {إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلامًا زَكِيًّا}، فهذه نبوّة صحيحة بوحي صحيح ورسالة من الله – تعالى – إليها. وكان زكريّا – عليه السلام – يجد عندها من الله رزقاً، وارداً تمنّى من أجله ولداً فاضلاً. ووجدنا أمّ موسى – عليهما الصّلاة والسّلام – قد أوحى الله إليها بإلقاء ولدها في اليمّ وأعلمها أنّه سيردّه إليها ويجعله نبيّاً مرسلاً، فهذه نبوّة بـلا شكّ فيها، وبضرورة العقل يدري كلّ ذي تمييز صحيح أنّها لو لم تكن واثقة بنبوّة الله – عزّ وجل – لها، لكانت بإلقائها ولدها في اليمّ برؤيا تراها أو بما يقع في نفسها أو بما قام في هاجسها، في غاية الجنون والمرار الهائج، ولو فعل ذلك أحدنا، لكان في غاية الفسق أو في غاية الجنون مستحقّاً لمعاناة دماغه في البيمارستان لا يشكّ في هذا أحد، فصحّ يقيناً أنّ الوحي الذي ورد لها في إلقاء ولدها في اليمّ كالوحي الوارد على إبراهيم في الرّؤيا في ذبح ولده. ([406])

ويضيف ابن حزم: "إنّ رسول الله خصّ مريم بنت عمران وامرأة فرعون تفضيلاً لهما على سائر من أوتيت النّبوّة من النّساء بسبب أنّ هاتين المرأتين كمُلتا كمالاً لم تلحقهما فيه امرأة غيرهما أصلاً، وإن كنّ في نصوص القرآن نبيّات". ([407]) وقد استند ابن حزم في إثبات هذه الخصيصة إلى حديث رسول الله الذي سأسمّيه "حديث الكمال" وهو: "كمل من الرّجال كثير ولم يكمل من النّساء إلّا مريم بنت عمران وآسية بنت مزاحم امرأة فرعون". ([408]) وهذا التّفضيل بين النّساء ليس غريباً على فكر ابن حزم صاحب الرّسالة في المفاضلة بين الصّحابة التي يحاجج فيها، باعتماده على نصوص القرآن والسنّة، على فضل زوجات النّبيّ (ارتقَين إلى مقام أمّهات المؤمنين) على سائر الصّحابة. ([409])

ويعرّف ابن حزم الوحي – هو النّبوّة عنده – ([410]) بأنّه قصدٌ من الله – تعالى – إلى إعلام من يوحى إليه بما يعلمه، إمّا بواسطة الملَك أو يُخاطبه في نفسه. ومن قبيل الأوّل إرسال جبريل إلى مريم أمّ عيسى يبشّرها بمجيء الغلام قائلاً:

إِنَّمَا أَناْ رَسُولُ رَبِّكِ

لِأَهَبَ لَكِ غُلامًا زَكِيًّا

قَالَتْ: أَنَّى يَكُونُ لِي غُلامٌ

وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ وَلَمْ أَكُ بَغِيًّا

قَالَ: كَذَلِكِ قالَ رَبُّكِ هُوَ عَلَيَّ هَيِّنٌ

وَلِنَجْعَلَهُ آيَةً لِلنَّاسِ وَرَحْمَةً مِنَّا

وَكَانَ أَمْرًا مَقْضِيًّا (مريم 19–21)

أمّا القُرْطُبيّ الذي توفّي بعد مئتَي عام من وفاة ابن حزم (ت. 1273)، فوافق الأخيرَ الرّأيَ في نبوّة النّساء، ودافع بالأخصّ عن "نبوّة مريم" مستدعياً آية "الاصطفاء":{وَإِذْ قَالَتِ الْمَلائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ الله اصْطَفاكِ وَطَهَّرَكِ وَاصْطَفاكِ عَلى نِساءِ الْعَالَمِينَ} (آل عمران 42).

ويُفسّر اصطفاءَ الله مريم بأنّه نبوّتها بناءً على أنّ الاصطفاء الأوّل بكونه الاصطفاء لعبادة الله، والثّاني بكونه حمل عيسى وولادته. ويعود القرطبيّ، أيضاً، إلى الشّاهد النّبويّ ليعزّز الشّاهدَ القرآني بـ"حديث الكمال" ([411])، وهو: "كمل من الرجال كثير ولم يكمُل من النساء غير مريم بنت عمران وآسية امرأة فرعون..." ([412]) ويبني النّبوّة على وصف الكمال فيقول:

إنّ الكمال المطلق هو لله – تعالى – خاصّة. ولا شكّ أنّ أكمل نوع الإنسان هم الأنبياء ثم يليهم الأولياء من الصدّيقين والشّهداء والصّالحين. وإذا تقرّر هذا فقد قيل: إنّ الكمال المذكور في الحديث يعني به النّبوّة، وعليه فيلزم أن تكون مريم نبيّة لأنّ الله أوحى إليها بواسطة الملك كما أوحى إلى سائر النّبيّين. والصّحيح أنّ مريم – عليها السّلام – وآسيا نبيّتان، وقد قيل بذلك. ([413])

يروي القرطبيّ من طُرُق "صحيح الأحاديث" الذي تظهر فيه أفضليّة مريم على نساء العالمين. وتتنوّع الأحاديث بين ذكر من هنّ "خير نساء العالمين" (أربع: مريم بنت عمران، وآسية بنت مزاحم امرأة فرعون، وخديجة بنت خُوَيْلِد زوجة النّبيّ، وفاطمة ابنته، رضوان الله عليهنّ)، وبين من هنّ "أفضل

نساء أهل الجنّة“ أو ”سيّدات نساء أهل الجنّة“. ثمّ يستنتج أفضليّة مريم على نساء العالمين ومن ثمّة نبوّتها:

فظاهر القرآن والأحاديث يقتضي أنّ مريم أفضل من جميع نساء العالم من حوّاء إلى آخر امرأة تقوم عليها السّاعة؛ فإنّ الملائكة بلّغتها الوحي عن الله – عزّ وجلّ – بالتّكليف والإخبار والبشارة كما بلّغت سائر الأنبياء، فهي إذاً نبيّة والنّبيّ أفضل من الوليّ، فهي أفضل من كلّ النساء الأوّلين والآخرين مطلقاً. ثمّ تأتي بعدها في الأفضليّة فاطمة ثمّ خديجة ثمّ آسيا. ([414])

وتفصيل إثبات ”نبوّة مريم“ لا يتمّ إلّا باستعراض خصائص هذه النّبوّة، وفي ذلك يقول:

وقد خصّ الله مريم بما لم يؤته أحداً من النّساء؛ ذلك أنّ روح القُدُس كلّمها وظهر لها ونَفَخ في درعها ودنا منها للنّفخة، فليس هذا لأحد من النّساء. وصدّقت بكلمات ربّها ولم تسأل آيةً عندما بُشِّرت كما سأل زكريّا (ع) عن الآية. ولذلك سمّاها الله في التّنزيل صدّيقة، وصدّقت بكلمات ربّها وكُـتبه وكانت من القانتين. ([415])

لا شكّ أنّ القارئ يتعجّب هنا من حماسة القرطبيّ في دفاعه عن ”نبوّة مريم“، ومن اجتهاده ليقدّم الشّواهد النّصّية من الأحاديث النّبويّة المؤسّسة للمرجعيّة الإسلاميّة. ونثير من هذا الباب السّؤال التّالي: هل في تفسير ابن حزم نبوّة النّساء وإقرار القرطبيّ بنبوّة مريم – من المسائل العَقَديّة – ما يعكس شيئاً من خلفيّة الأوّل في الفقه الظّاهريّ وخلفيّة الثّاني في الفقه المالكيّ أم أنّ مكانة المرأة في البيئة الثّقافيّة الأندلسيّة ساهمت في طرح هذه المسألة بهذا الأسلوب الحماسيّ؟ أم أنّ مسألة نبوّة مريم، كما يرى ماريبل فييرو، أثيرت من باب النّقاش الحادّ الذي دار بين علماء الأندلس حول كرامة الأولياء (من منطلق أنّ مريم صدّيقة) أو حول معجزة الأنبياء (من منطلق أنّ مريم نبيّة)؟ ([416])

على أيّ حال لن نفتح هنا باب البحث عن الفضاء الثّقافيّ والعلميّ المنفتح الذي ساعد علماء الأندلس على فتح باب النّقاش على مصراعَيه في هذه المسألة. ذلك أنّ الموضوع لا يتعلّق مباشرةً بدراستنا، ولكنّ الدّراسات الحديثة حول المنزلة الاجتماعيّة للمرأة في الأندلس أعطت بعداً جديداً لهذه المسألة السّجاليّة. ([417]) وقد تمتّعت المرأة في الأندلس فعلاً بمنزلة مميّزة كما تبرزه الأعمال الأدبيّة والفقهيّة والشّروحات الفلسفيّة. ([418])

لقد قدّم كلٌّ من ابن حزم والقرطبيّ الشّواهد النّصّيّة على ”تلقّي مريم الوحي من الله – عزّ وجلّ – بالتّكليف والإخبار والبشارة“، ولذلك ارتبط الوحي

بمفهوم النّبوّة عنده. ومساهمتي في هذه المسألة ستكون (و54 الشّاهد القرآني) في إبراز دور مريم الجينوولوجيّ المهمّ في ربط سلالة الأنبياء من ذريّة إبراهيم إلى ذريّة آل عمران بعضهم من بعض (آل عمران 32). إنّ هذا الاجتهاد الذي أقترحه يساعد على طرح فرضيّة نبوّة مريم التي ترتكز، بالدّرجة الأولى، على نسَب عيسى إلى أمّه التي سُمّي باسمها، وعلى نسبها إلى عائلة عمران (عمرام البيبليّة). فبسبب غياب الأب والحاجة إلى إبراز الطبيعة البشريّة لعيسى وبغرض تجنّب أيّ إيعاز لأبوّة الله – تعالى – له، اقتضى السّياق القرآني الكلامي نسبة عيسى إلى أمّه مريم. هذا إضافة إلى نسبة مريم إلى العائلة الموسويّة (هارون وموسى وميريام) التي ترتبط بها بالخدمة في الهيكل (المحراب، هنا)، لتصبح مريم في قبولها نذيرةً بمكانة رئيس الكهنة هارون أخ موسى. والدليل المنطقيّ على الإشارات القرآنية إلى نبوّة مريم نجده متضمّناً في إحالة القرآن إلى "أخت هارون" بوصفها "مرجعيّة نموذجيّة". فقد دُعيت "مِيريام" أخت هارون وموسى في سفر الخروج بـ"النبيّة الأولى أخت هارون" (سفر الخروج 15: 20–21).

ولذلك، بناءً على هذا النّسب الأموميّ والإرث النبويّ الذي تظهره آل عمران – بوصفها سُلالةً من الأمّ الكبرى (امرأة عمران) إلى الأمّ (مريم) – يصبح عيسى نبيّاً باصطفاء الله آل عِمران {ذُرِّيَّةً بَعْضُها مِنْ بَعْضٍ}.

2. المفسّرون الكلاسيكيّون المشارقة ومسألة "نبوّة مريم"

في تفسير جامع البيان عن تأويل آي القرآن، يهتمّ أبو جعفر الطّبريّ (ت. 923) بجمع عصارة جهود قرنَين ونصف من بدايات أدبيّات التّفاسير، فيحشد أكبر قدر من الأحاديث النّبويّة مسندةً. وهذا التّفسير الذي يُدرَج ضمن التفسير بالمأثور يستند إلى الأحاديث والأخبار والسّيرة النبويّة وعادات العرب وأخبارهم مشفوعة ببعض الشواهد الشّعريّة. وهذا التّفسير في مُجمله يُعدُّ مرفوعاً إلى رسول الله (ص) وإلى صحابته والتّابعين.

والطّبريّ في تفسيره آية بشارة الملك لمريم لا يهتمّ إلّا بهويّة المَلَك واسمه، ولا يعير مسألة "تلقّي مريم الوحي من الله" أيّ اهتمام، بينما في سياق آية اصطفاء الله مريم، يذكر ثلاثةً من الأحاديث التي تدور حول "حديث الكمال" السّابق الذّكر، الذي يرفع مريم، وآسيا امرأة فرعون، وخديجة زوجة النّبيّ محمّد وفاطمة ابنته – رضوان الله عليهنّ – إلى مقام الأفضليّة. ولكن لا يبدو في هذه الأحاديث أيّ تفوُّق لأيٍّ من هؤلاء النِّسوة الأربع على مريم أمّ المسيح. وفي الوقت نفسه، لا ينقل الطّبري أيّ أحاديث تربط امتياز مريم هذا بالوحي أو النّبوّة.

قريباً من الفترة الزّمنيّة للطّبريّ، ظهر المفسّر محمّد بن الحسن بن عليّ أبو جعفر الطّوسيّ (ت. 1067)، وكان يُعرف بشيخ الطّائفة، وهو فقيه بارز في المذهب الشّيعيّ. ([419]) ويشتهر من أعمال الطّوسيّ تفسير التبيان ([420]) القائم على جمع آداب التّفسير وطروحاتها في زمانه، وهذا ما يجعل عمله منهلاً ثريّاً للمفسّرين اللّاحقين كأبي الفتح الرّازي ومُلّة فتح الله كاشاني ومحمّد حسين الطباطبائيّ. ([421])

وفي تفسيره آية البشارة، {فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا}، اهتمّ الطّوسيّ – مثل الطّبريّ – بهويّة الرّوح الذي أُرسل إلى مريم، وقال إنّه جبرائيل (جبريل). ويضيء على تسميته "روحاً" في سياق الآية، فيقول: "لأنّه روحانيّ لا يشبه شيئاً من غير الرّوح، وخُصّ بهذه الصّفة تشريفاً. وقيل لأنّه تحيا به الأرواح بما يؤدّيه إليهم من أمر الأديان والشّرائع" ([422]). أمّا بالنّسبة إلى رزق مريم العجائبيّ في المِحراب وتكليمها في المهد، فيقول: "هذه تَكْرِمَةٌ من الله – تعالى – لها. وعندنا يجوز ذلك بالأولياء والصالحين، وإن لم يكونوا أنبياء"، في إشارة إلى أنّ مريم لم تكن نبيّة. وفي تفسير ظهور الملائكة لمريم (في سورة آل عمران)، يقترح رأيَين:

أحدهما أنّ ذلك معجزة لزكريّا (ع) لأنّ مريم لم تكن نبيّة، لقول الله – تعالى –:{وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالاً نُوحِي إِلَيْهِمْ}، والثّاني أن يكون ذلك برهاناً لنبوّة عيسى (ع) كما كان ظهور الشّهب والغمامة وغير ذلك معجزةً للنّبيّ محمّد قبل بعثته. فالأوّل قول الجبّائيّ، والثاني قول ابن الأخشاد. ويجوز عندنا أن يكون ذلك معجزةً لها وكرامةً وإن لم تكن نبيّة، لأنّ إظهار المعجزات عندنا يجوز على يد الأولياء والصّالحين للتّدليل على صدق من ظهرت على يده، سواء كان نبيّاً أو إماماً أو صالحاً. ([423])

بُعَيد ذلك، يظهر فقيه شافعيّ ومحدّث ومؤرّخ هو إسماعيل بن كثير (ت. 1373) الذي ألّف تفسير القرآن العظيم، ([424]) وكان تلميذ ابن تيمية ومدافعاً قويّاً عن أستاذه وعن منهج التّفسير بالمأثور. ومع أنّ ابن كثير يأتي زمنيّاً بعد كلٍّ من الزّمخشريّ والرّازيّ، أوردتُه، هنا، بعد الطّبريّ والطّوسيّ لاعتماده على التّفسير بالمأثور مثل الطّبريّ.

وموقف ابن كثير واضح بخصوص آية الاصطفاء، فهو يرى أنّها "إخبارٌ من الله – تعالى – بما خاطبت به الملائكة مريم – عليها السّلام – عن أمر الله" ([425]). وفي سياق ذلك، يستشهد بستّ طرق مختلفة لرواية "حديث الكمال". لكنّ ابن كثير يقف عند هذه المسألة فيحيل إلى كتابه في التّاريخ، البداية والنّهاية، حيث يذكر المسألة تحت عنوان "ميلاد العبد الرّسول عيسى بن مريم البتول"، ويقدّم بأسانيده لأئمّة الحديث معنى "خير نساء العالمين". كما يوردُ زعْمَ ابن

حزم النبوّة لثلاث نساء هنّ مريم (أمّ عيسى) وسارة (أمّ إسحق) وأمّ موسى، ويتبنّى "إجماع السنّة – كما رواه أبو الحسن الأشعريّ وغيره من أهل السنّة والجماعة – أنّ النبوّة مختصّة بالرّجال وليس في النّساء نبيّة" ([426]). ويستدعي في تعزيز ذلك لقبَ "الصدّيقة" الذي توصف به مريم في الآية: {وَأُمُّهُ صِدِّيقَةٌ } (المائدة 75).

ينبري المفسّر أبو القاسم محمود بن عمر الزَّمَخْشَرِيّ (ت. 1144) المعتزليّ ([427]) بدراسته الفيلولوجيّة التي اتّخذَت من المنحى اللّغويّ النّحويّ والصّرفيّ في تفسيره الكشّاف عن حقائق غوامض التّنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التّأويل ([428]) في تفسيره آية بشارة الملك لمريم، ويهتمّ هو أيضاً بتعريف هويّة الرّسول "جبريل" ([429]) وبمعنى "روحنا"، فيقول: "الرّوح: جبريل، لأنّ الدين يحيا به وبوَحْيِه. أو سمّاه الله روحَه على المجاز محبّةً له وتقريباً، كما تقول لحبيبك: أنت روحي" ([430]).

ويقول الزّمخشريّ عن تكليم الملائكة لمريم:

رُوِيَ أنّهم كلّموها شفاهاً معجزةً لزكريّا أو إرهاصاً لنبوّة عيسى. و"اصطفاك"، أوّلاً، حين تقبّلك من أمّك وربّاك واختصّك بالكرامة السَّنِيّة، و"طهّرك" ممّا يُستقذر من الأفعال وممّا قرفك به اليهود، و"اصطفاك"، آخِراً، "على نساء العالمين" بأنْ وهب لك عيسى من غير أب، ولم يكن ذلك لأحد من النّساء. ([431])

وإذا كان الزّمخشريّ لم يُشِر إلى مسألة نبوّة النّساء أو "نبوّة مريم"، فـ"الكرامة السَّنيّة" التي أشار إليها ترتبط بالأولياء جملةً، بينما ترتبط "المعجزة" بالنّبوّة فحسب. فهو لا يؤوّل حمْلَ مريم بكلمة الله بأنّها معجزة أو آية لها، ([432]) فهي كأيّ أنثى لها الاستعداد النّفسيّ والتّدريب الخُلُقيّ لتلقّي الوحي الشّفاهيّ من الله. وربّما ذلك يعود إلى أنّ بشارة مريم، وإنْ وقعت خارج إرادتها، فقد تحدّت بها قومها، والتّحدّي، هنا، هو الفارق بين المعجزة والكرامة. ([433])

في منحى آخر، يظهر تطوّر الدّرس التّفسيريّ في ما يشبه علماً جليّ الملامح لدى فخر الدّين الرّازيّ (ت. 1210م) الذي يجمع في تفسيره بين المعرفة الكلاميّة والمعرفة الفلسفيّة، وينشئ في ذلك منحى خاصّاً به في علم التّفسير ينقله إلى علم شامل. وعلى طريقته في تقسيم المواضيع إلى مسائل أو أسئلة، يحسم الرّازي مسألةَ إرسال الله روحَه إلى مريم منذ البداية، وذلك لوعيه بعلاقة البشارة بالنّبوّة، فيقول:

إرسال جبريل – عليه السّلام – إليها (مريم) إمّا أن يكون كرامةً لها، وهو مذهب من يجوّز كرامات الأولياء، أو إرهاصاً لعيسى – عليه السّلام – وذلك جائز عندنا وعند الكعبيّ من المعتزلة، أو معجزة لزكريّا – عليه السّلام – وهو قول جمهور المعتزلة. ومن الناس من قال: إنّ ذلك كان على سبيل النّفث في الرَّوع والإلهام والإلقاء في القلب كما كان في حق أمّ موسى – عليه السّلام – في قوله: }وَأَوْحَيْنا إِلَى أُمِّ مُوسَى{ (القصص 7). ([434])

فالرّازي لا يفسّر بشارة الملك إلى مريم على أنّها آية لها وإنّما على أنّها آية لعيسى فقط، غاضّاً النّظر في ذلك عن الآية التي تجعل مريم وابنها آيةً واحدة (المؤمنون 50).

وفي سياق تفسير آية "الاصطفاء" لا يربط الرّازي اصطفاءَي مريم الأوّل والثّاني باصطفاء الله لسلالة الأنبياء {آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ ذُرِّيَّةً بَعْضُها مِنْ بَعْضٍ } (آل عمران 33–34)، وهي الآية التي تقدّم لقصّة طفولة مريم في "سورة آل عمران" تأكيداً لجينيولوجيا النّبوّة ومن ضمنها مريم. وسأستعين، هنا، بهذه الآية كحجّة لمناقشة فرضيّة الرّؤية القرآنية لـ"نبوّة مريم". من منطق الأشياء القول إنّ اصطفاء الله – تعالى – سلالة الأنبياء ذرّيّة بعضها من بعض لا يمكن أن يجعل عيسى نبيّاً دون جعل أمّه – أصبحت نسبه الوحيد هنا – نبيّة. وعلى أيّ حال الرّازي يعي جيّداً علاقة البشارة بمسألة النّبوّة، وقد حسم موقفه من "نبوّة مريم" من البداية قائلاً: "اعلمْ أنّ مريم – عليها السّلام – ما كانت من الأنبياء لقوله تعالى: {وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ مِنْ أَهْلِ القُرَى} (الآية 109)" ([435]).

كما أصبح واضحاً لنا ممّا سبق أنّ المفسّرين الكلاسيكيّين قد عالجوا مسائل وأهملوا أخرى (هويّة الرسول/ تلقّي مريم الوحي من الله)، بل اختلفوا في تفسير الآيات ومدى ما تفضي إليه من مسألة "نبوّة مريم". ولا يبدو أن المفسّرين المشارقة السنّة يختلفون في موقفهم تجاه هذه المسألة عن المفسّرين الشّيعة. وقبل أن نستعرض خلفيّة النّقاش حول مدلول الشّاهد القرآني الذي اعتمد عليه المفسّرون المشارقة في رفضهم نبوّة مريم لا بدّ من مراجعة موقف المفسّرين المحدَثين في هذا الخصوص كي تكتمل الصّورة لدينا.

3. المفسّرون المعاصرون ونبوّة مريم

بالنّسبة إلى استجابة المفسّرين المعاصرين لمسألتَي "تلقّي مريم الوحي من الله" و"اصطفائها على نساء العالمين"، لا يبدو أنّهم ناقشوا هاتَين السّمتَين في باب نبوّتها أو أولَوهما اهتمامهم رغم تعظيمهم مكانة مريم في القرآن.

ففي تفسير المنار الذي يُعدّ مرجعيّةَ معاصرة لدى العلماء المِصريّين المحافظين والتّقدّميين، لا يراعي الشّيخان رشيد رضا (ت. 1935) ومحمّد عبده (ت. 1905) الصّلةَ بين هاتين السّمتَين وعلاقتهما بمسألة "نبوّة مريم". فقد كان جُلّ همّهما الاهتمام بآيات الأحكام التي كان لها وقع على قانون الأحوال الشخصيّة، كآيات التعدّد والطّلاق والإرث وغيرها، وذلك في محاولة لمعالجة آفات اجتماعيّة وعائليّة سيّئة كانت شائعة في المجتمع المِصريّ أواخر القرن التّاسع عشر. ولا يرى الشّيخان رزقَ مريم "العجائبيّ" في المِحراب "من خوارق العادات". ([436]) كما أنّهما يُحجمان عن استخدام "الإسرائيليّات" أو أيّ روايات أخرى لتأويل قضيّة الرّزق العجائبيّ بوصفها معجزة؛ ورد في المنار:

إنّ القرآن نزل سائغاً يسهُل على كلّ أحدٍ فهمه من غير حاجة إلى عناء ولا ذهاب في الدّفاع عن شيء خلاف الظّاهر، فعلينا ألا نخرج عن سُنّته ولا نضيف إليه حكايات إسرائيليّة لجعل هذه القصّة من خوارق العادة. ([437])

وفي رفضه إلقاء أيّ صفة فوق عاديّة على رزق مريم، ورفضه عجائبيّته، لا يتأخّر الشيخ محمد عبدُه في إلقاء لقب النّبيّ على زكريّا مع أنّ القرآن لا يذكره كذلك. أمّا بالنسبة إلى آية الاصطفاء، فيرى أنّ "هذا الخطاب ليس بشرعٍ خُصَّت به، وإنّما هو إلهام بمكانتها عند الله وبما يجب عليها من الشّكر له بدوام القنوت والصّلاة، ومَن اعتقد أنه مكرَّم اجتهد في المحافظة على كرامته" ([438]). فهو لا يرى في خطاب الملائكة لمريم وحياً من الله ولا يناقش أيّاً من المفسّرين حول صدّيقيّة مريم أو نبوّتها.

نعرّج الآن على سيّد قُطب الذي أُعدم أيّام الرّئيس جمال عبد النّاصر عام 1966 بسبب آرائه السياسيّة وتأثيره في حركة "الإخوان المسلمون". ألّف قُطب في السّجن تفسيره في ظِلال القرآن، وصار مرجعاً تفسيريّاً من حيث منهج الدّراسات الأدبيّة لـ القرآن الكريم، وقد اهتمّ بخطاب السّورة وسياق القصّ والتّصوير الفنّي في القرآن الكريم.

وفي معرض تفسيره آية اصطفاء الله مريم، نجده يُعجب ويعظّم أمر اصطفائها وبشارتها:

وأيّ اصطفاء وهو يختارها لتلقّي النّفخة المباشرة، كما تلقّاها أوّل هذه الخليقة: "آدم"؟ وعرض هذه الخارقة على البشريّة عبرها وعن طريقها؟ إنّه الاصطفاء للأمر المفرد في تاريخ البشريّة. وهو بلا جدال أمرٌ عظيم. ([439])

ويشير بأسلوبه الأدبيّ الشفّاف إلى دقّة الظّرف الذي يتحدّث فيه محمّد رسول الله عن مريم:

فها هو ذا محمّد رسول الإسلام... ها هو يحدّث عن ربّه بحقيقة مريم العظيمة وتفضيلها على "نساء العالمين" بهذا الإطلاق الذي يرفعها إلى أعلى الآفاق. وهو في معرض مناظرةٍ مع القوم الذين يعتزّون بمريم ويتّخذون من تعظيمها مبرّراً لعدم إيمانهم بمحمّد وبالدّين الجديد. ([440])

وبينما يسوّي قُطب بين آدم ومريم، ويرى أنّ الله أرسل عبرها معجزة إلى الإنسانيّة، وأن اصطفاءها يقتصر عليها من نساء العالمين، وأنّ محمّداً ينقل قصّتها عن ربّ العالمين، فإنّ قطب لا يربط هذا الامتياز بمسألة تلقّي مريم الوحي من الله ولا يتطرّق إلى مسألة نبوّتها!

أمّا السيّد محمّد الطباطبائيّ (ت. 1981)، فيخاطب في تفسيره الميزان في تفسير القرآن ([441]) المثقّفين الشباب في المجتمع الشّيعيّ المعاصر، ويقارب في أحيان كثيرة الآيات القرآنية من منظور فلسفيّ واجتماعيّ وتقليديّ. ([442]) ويضيف الطباطبائيّ، بعد بيان كلّ آية أو مجموعة آيات، بحثاً مستفيضاً في الأسانيد وطرق الرّواية، مستشهداً بتفاسير المفسّرين الشّيعة الكلاسيكيّين كالقُمّي والعيّاشي وغيرهما. ويهتمّ بتحديد هويّة "روح الله" الذي أرسل إلى مريم من حيث أنّ الروح لا بدّ أن يكون من الملائكة، فيقول: "ممّا لا يدع ريباً في أنّ قول الملائكة لمريم ومحاورتهم معها المذكورة هناك هو قول الرّوح لها" ([443]). ويستشهد بالآية التي تسمّي الرّوح "جبريل" (آل عمران 97) و"رسول كريم" (الحاقّة 40). وينتبه الطباطبائيّ إلى التّجانس بين ذكر زكريّا ومريم وإبراهيم وموسى في سورة مريم، ويصف هذا التجانس في "موتيف" هبة الله لهم الذريّة بـ"الإعجاز"، لكنّه لا يربط بتاتاً بين تلقّي الوحي من الله بين مريم، وبين الأنبياء. ويتفرّد الطباطبائيّ بالانتباه إلى هويّة فعل المخاطَبة بين المخاطِب (الربّ أو المَلَك) وإلى المخاطَب (مريم)، فيشير إلى كون مريم محدَّثة تكلّمها الملائكة وتسمع كلامَهم، فيقول:

{رَبِّ أَنَّى يَكُونُ لِي وَلَدٌ ولَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ }، خطابها لربّها مع كون المكلّم إيّاها الرّوح المتمثّل، بناءً على ما تقدّم أنّ خطابَ الملائكة وخطابَ الرّوح وكلامَهم كلامُ الله – سبحانه – فقد كانت تعلم أنّ الذي يكلّمها هو الله – سبحانه – وإنْ كان الخطاب متوجّهاً إليها من جهة الرّوح المتمثّل أو الملائكة، ولذلك خاطبها ربّها. ([444])

ويقدّم الطّباطبائيّ في تفسير "آية الاصطفاء" إشارات لها دلالاتها في مبحث نبوّة مريم. فقد رجع إلى قول الله – تعالى – في سورة آل عمران: {إِنَّ الله اصْطَفَى} إلى قوله {عَلَى الْعَالَمينَ}، معتبراً أنّ "[فِعْل] الاصطفاء المتعدّي بعلى يفيد معنى التقدّم، وأنّه غير الاصطفاء المطلق الذي يفيد التّسليم؛

وعلى هذا، إنّ اصطفاءها على نساء العالمين تقديم لها عليهنّ". ثمّ يتساءل: "وهل هذا التّقديم تقديم من جميع الجهات أو من بعضها؟" ([445])

وللإجابة، يورد الطباطبائيّ الآيات التي تبدو واضحة في تحديد أو وصف منزلة مريم، فاستشهد بآية البشارة {وَإِذْ قَالَتِ الْمَلائِكَةُ يَا مَرْيَمُ}، ثم بآية: {والَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهَا مِنْ رُوحِنا وجَعَلْناهَا وَابْنَهَا آيَةً لِلْعَالَمينَ} (الأنبياء 91)؛ وبآية { وَمَرْيَمَ ابْنَتَ عِمْرانَ الَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنا فِيهِ مِنْ رُوحِنا وَصَدَّقَتْ بِكَلِماتِ رَبِّها وَكُتُبِهِ وَكَانَتْ مِنَ الْقَانِتِينَ} (التحريم 12). واستنتج أنّ هذه الآيات "لم تشتمل ممّا تختصّ به من النّساء إلّا على شأنها العجيب في ولادة المسيح (ع)، وأنّ هذا هو وجه اصطفائها وتقديمها على نساء العالمين" ([446]). ولعلّ عتبنا على الطباطبائيّ يقع على قَصْره الاصطفاء في حملِها المُعجِز دون أيّ ذكر لما تقدّم في سورة مريم من تلقّيها البشارة من الرّسول مباشرة، ولا الإيعاز إليها بهزّ جذع النّخلة لإطعام نفسها وهو الأمر الذي يدلّ على نمط واحد متساوٍ في التّكليف بين الرّجال والنّساء.

توافقاً مع مذهبه الشّيعيّ يجري الطباطبائي مقارَنة بين منزلة مريم ومنزلة فاطمة بنت النّبيّ محمّد، فيستشهد بثمانية أحاديث تضع مريم على رأس قائمة أكمل النّساء في الإسلام (باستثناء حديث واحد تتربّع فيه فاطمة على قائمة نساء العالمين). ([447])

وفي إطار الإسهامات النِّسْويّة، تركت لنا عائشة عبد الرّحمن (ت. 1998) التفسير البياني للقرآن الكريم. ([448]) وتقع أهميّة هذا التّفسير في كونه يتبنّى لأوّل مرّة في تاريخ الدّرس التّفسيريّ المنهجَ الأدبيّ الذي استقتْه المؤلّفة من المبادئ التي أسّسها الشّيخ أمين الخولي (ت. 1966) في كتابه مناهج تجديد في النّحو والبلاغة والتّفسير والأدب (القاهرة، 1961). فقد أدخل الخولي لأوّل مرّة إلى جامعة فؤاد الأوّل (الاسم السّابق لجامعة القاهرة) الدّراسات الأدبيّة لـ القرآن الكريم، وأشرف على أطروحة محمّد أحمد خلف الله حول الفنّ القصصيّ في القرآن، وكانت سجاليّة في ذلك الوقت. ([449]) وتُعدُّ عائشة عبدِ الرّحمن رائدة من رائدات النّهضة النّسائيّة في مصر، فقد كانت تحمل وعياً بحقوق المرأة المِصريّة سجّلته مواقفُها الفكريّة منذ جيل نساء الطّليعة، فكتبتْ بإسهاب عن الفلّاحة المِصريّة (1934)، وعن الشّاعرة العربيّة المعاصرة (1962)، وأَبْدَعَتْ في تراجم سيّدات بيت النّبوّة (1984). وكذا محاضراتها ذات المنظور النِّسويّ "المفهوم الإسلاميّ لتحرير المرأة" (1967)، ([450]) تعدّ من أولى جهود المرأة العربيّة المسلمة التي أدركت بقراءتها وفهمها الصحيح للآيات أن المساواة بين الرجل والمرأة مبدأ في الإسلام. لكنّ عائشة عبد الرّحمن في دراستها أربع عشرة من السّور المكّيّة لم تُظهر تحسّساً نقديّاً أدبيّاً نِسْويّاً، ولعلّ ذلك يعود إلى تحمّسها لتأسيس حقل معرفيًّ حول

التّفسير البيانيّ لـ القرآن الكريم. كما لم تكرّس أيّ دراسة للشّخصيّات النّسائيّة القرآنية النموذجيّة كشخصيّة مريم التي نحن بصدد بحثها هنا. وللأسف، لم يُتح لعائشة عبد الرّحمن الوقت الكافي لمتابعة تفسيرها البيانيّ إلى آخر القرآن الكريم، فقد توقّف التّفسير عند أربع عشرة سورة قبل رحيلها عام 1998.

4. إضاءاتٌ واستنتاجاتٌ حول "نبوّة مريم"

في ما يلي، سأحاول أن أقدّم إسهاماً عصريّاً نقديّاً في الجدل حول "نبوّة مريم" بالشّواهد القرآنية. لكن يهمّني في هذا المنعطَف أن أركّز على تدبّر الآيات حول مقام الرّسالة لعيسى ومقام الصّدّيقيّة لمريم، وهي الآيات نفسها التي استند إليها كلٌّ من الطّبريّ والزّمخشريّ والرّازي في رفضهم نبوّة مريم. أولى هذه الآيات: {وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى} (يوسف 109)؛ والثّانية: {وَمَا أَرْسَلْنا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ} (النحل 43). القراءة السّريعة لهاتين الآيتين تدعونا إلى الانقياد السّريع إلى رأي الفخر الرّازي في أنّ الآية تدلّ في ظاهرها على أنّ الله أرسل رجالاً (فقط) لتلقّي الوحي.

ويرى الرّازي أنّ الآية وردت في سياق الرّدّ على منكري نبوّة محمّد، وأنّ مقتضاها يشير إلى أنّه لا نبوّة في النّساء، فيقول:

واعلم أنّ من جملة شُبَه منكري نبوّة محمّد (ص) أنّ الله لو أراد إرسال رسول، لبعث ملكاً، فقال – تعالى –: {وَمَا أَرْسَلْنا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا}... إلخ. فلمّا كان الكلّ هكذا، فكيف تعجّبوا في حقّك يا محمّد والآية تدلّ على أنّ الله ما بعث رسولاً إلى الخلق من النّسوان، وأيضاً لم يبعث رسولاً من أهل البادية. ([451])

لكنّ قراءةً متأنّية تجعلنا نعتقد أنّ هذه الآية تجادل حول قضيّة أخرى، ولا تضع الوحي في جدل الجندريّة (رجالّي/ نسائيّ) وإنّما في جدل نوع الخلق (البشر/ الملائكة). فالمناهضون للنّبيّ محمّد قالوا له: لو أراد الله إرسال رسول، لأرسل ملكاً، في نوعٍ من الرّفض لعلاقة النبوّة بالبشريّة، ولنبوّته تحديداً لكونه بشراً، ولكن لم يتطّرّقوا إلى نبوّته من حيث هو رجل (المقابل الجندريّ للمرأة). ولنسمع كيف فسّر الطّبريّ هذه الآية مضيفاً إليها معنى جديداً يرتبط بأنّ الوحي ليس رسوليّاً فقط، بل قد يكون وحي دعاء وعبادة، فيقول: "يقول – تعالى ذكره –: وما أرسلنا، يا محمّد، من قبلك إلّا رجالاً، لا نساءً ولا ملائكة، "نوحي إليهم" آياتنا، بالدّعاء إلى طاعتنا وإفراد العبادة لنا" ([452]).

على أنّ القرطبيّ – دافع عن "نبوّة مريم" – يرى أنّ هذه الآية هي ردّ على القائلين: "لو أنزل عليه ملك، أي أرسلنا رجالاً ليس فيهم امرأة ولا جنّاً ولا

ملكاً“ ([453]). ويضيف: ”إنّ هذا يردّ ما يُروى عن النّبيّ أنّه قال: إنّ في النّساء أربع نبيّات: حوّاء وآسية وأمّ موسى ومريم“ ([454]). ويستشهد بقول الحسن: ”لم يبعث الله نبيّاً من أهل البادية قطّ، ولا من النّساء، ولا من الجنّ“. كما يحيل إلى قول العلماء: ”مِن شرط الرّسول أن يكون رجلاً آدميّاً مدنيّاً“، و”إنّما قالوا آدميّاً تحرّزاً من قوله: }يَعُوذُونَ بِرِجَالٍ مِنَ الْجِنِّ{ (الجن 6) والله أعلم“ ([455]).

ولو أخذنا بتفسير الرّازي الذي يجعل الذّكورة شرطاً في النبوّة، لقلنا إنّ مريم لا يمكن أن تُصطفى مع باقي الأنبياء لتلقّي الوحي، ولبدا لنا أنّ الآية التي تلقّبها بالصدّيقة ترفع عنها أساساً أيّ فرضيّة للنّبوّة، إذ تقول الآية: {وَمَا الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ وأُمُّهُ صِدِّيقَةٌ كَانَا يَأْكُلانِ الطَّعَامَ انْظُرْ كَيْفَ نُبَيِّنُ لَهُمُ الْآيَاتِ ثُمَّ انْظُرْ أَنَّى يُؤْفَكُونَ } (المائدة 78). تركّز هذه الآية على بشريّة عيسى ورسالته وبشريّة أمّه مريم الصدّيقة. ولكن، إذا نظرنا إلى الآية الأولى التي تؤسّس لشرطيّة البشريّة في الرّسل الرّجال تحديداً، ثم أضفنا إليها هذه الآية التي تلقي على مريم صفة الصدّيقيّة، لربّما أمكننا تبرير قراءة المفسّرين – خاصّة الرّازي– أنّ مريم لم تكن نبيّة. لكنّ هذه القراءة تسقط أمام معنى النبوّة الذي يؤصّله القرآن ودرس التّفسير. فالنّبوّة من الإنباء، والنبيّ هو ”من ينبئ الأخبار عن الله“، بينما الرّسالة لا تعني الشّيء نفسه، والرّسول هو ”الذي يبعثه الله“. فالنّبيّ عند العلماء المسلمين عموماً يعني من ينتدبه الله للإنباء ولا يحمِل التّنزيل أو الكتاب، بينما يحمل الرّسول التّنزيل والكتاب. ([456])

وحين نجري مزيداً من التّحليل، نرى أنّ وصف النّبوّة يُلقى على الشّخصيّات الكِتابيّة (من ضمنهم زكريّا ويحيى وعيسى) الذين ”حُدّدوا على وجه الحصر بذريّة إبراهيم“، بينما يرِد مصطلح ”رسول“ من النّاحية الأخرى أربعة أضعاف عدد مرّات ورود مصطلح ”النّبيّ“، بمعنى أنّ ”الرّسل يرسَلون إلى قوم ليبشّروهم ولينذروهم من كارثة على وشك الوقوع“ ([457]) مصداق قوله – تعالى –:{وَمَا نُرْسِلُ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا مُبَشِّرِينَ ومُنْذِرِينَ فَمَنْ آمَنَ وأَصْلَحَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ} (الأنعام 48).

وحيث يرى المفسّرون المسلمون الكلاسيكيّون ولاسيّما المشارقة أنّ النّبوّة والرّسالة محصورتَان في الرّجال، نجد ابن حزم، على نقيضهم، يتنبّه إلى أمر في غاية الأهميّة، وهو أن ليس هناك مَن يرى أنّ الله أرسل امرأة/ رسولةً، وذلك بناءً على تمييزه بين ”النّبوّة“ التي تشمل الرّجال والنّساء وبين ”الرّسالة“ التي تقتصر على الرّجال، ([458]) ليقدّم هذا المستند لقوله بـ”نبوّة مريم“ و”نبوّة النسّاء“. وزيادةً على ذلك يوردُ تحليلاً شيّقاً للشّاهد القرآني

يمكن وضعه في سياق حركة "النِّسويّة الإسلاميّة" الفكرية اليوم، ([459]) أي سابقاً في وعيه هذا منهج "إعادة قراءة التاريخ الإسلاميّ والنصوص الدينيّة وتأويلها، لتأسيس حقوق النساء والمساواة" ([460]). فهو، أوّلاً، يلتفت إلى موقع قصّة مريم بين قصص الأنبياء الرّجال في "سورة مريم"، وثانياً هو يناقش بدقّة تلقيب يوسف بالصدّيق مع كونه نبيّاً أيضاً، وكذلك بالنّسبة إلى إبراهيم وإدريس في الآياتِ الكريمة: { وَاذْكُرْ فِي الْكِتَابِ إِبْرَاهِيمَ إِنَّهُ كَانَ صِدِّيقًا نَبِيًّا} (مريم 41)؛ {وَاذْكُرْ فِي الْكِتَابِ إِدْرِيسَ إِنَّهُ كَانَ صِدِّيقًا نَبِيًّا} (مريم 56)، {وَرَفَعْنَاهُ مَكَانًا عَلِيًّا} (مريم 57). ويلاحَظ أنّ كلمة "صدّيق" ملازمة للأنبياء لا بل تتقدّم على صفة النّبيّ أحياناً. أمّا الآية السّابقة، فتركّز على أبرز نبيّ وهو إبراهيم (أبو الأنبياء) مع نبيّ آخر (إدريس) – ربّما الأقلّ بروزاً بين الأنبياء – هذه الذّرّية منذ آدم. فإذا اتّبعنا سياق التّسمية في القرآن الكريم، كما يقول ابن حزم، نجد أنّ لقب الصدّيقة على مريم لا ينفي نبوّتها بتاتاً. وهنا أضيف ما ذكرتُه سابقاً وهو أنّ ما فعله ابن حزم من قراءة ظاهريّة للنّصّ هو أصلاً منطقيّ بسبب نسَب عيسى إلى أمّه، فهو لن يكون نبيّاً إن كان من غير ذرّيّة الأنبياء. فكيف تخرج مريم عن هذه الذرّية وابنها مولود من أمّ فقط دون أب إلّا أن تكون مصطفاة كاصطفاء الأنبياء.

ويُستدلّ على "نبوّة مريم" أيضاً بـ"علامات النّبوّة" التي تبرز في الآيات التي عرضت قصّة حياتها من البشارة إلى الحمل رجوعاً إلى طفولتها: من بشارة الله لها بالغلام عن طريق تمثّل الملَك لها وتكليمها: }قَالَ إِنَّما أَنَاْ رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلامًا زَكِيًّا{، إلى حمْلها من الروح المرسل من عند الله: {فَاتَّخَذَتْ مِنْ دُونِهِمْ حِجَابًا فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا}، ثم قبول الله لها عندما نذرتها أمُّها للخدمة في المحراب بعدما كان هذا النّذر مقصوراً على الذكور: {فَتَقَبَّلَهَا رَبُّها بِقَبُولٍ حَسَنٍ}، ثمّ عصمتها: {وإنِّي أُعيذُها بِكَ وذُرِّيَّتَها مِنَ الشَّيْطانِ الرَّجِيم}، فنشأتها الصّالحة ورزقها العجائبيّ: {فَتَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبولٍ حَسَنٍ وَأَنْبَتَها نَباتًا حَسَنًا وَكَفَّلَهَا زَكَرِيًّا كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْها زَكَرِيًّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا قَالَ يَا مَرْيَمُ أَنَّى لَكِ هَذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِنْدِ الله إِنَّ الله يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ}، فالبشارة بالكلمة: {إِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ الله يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِنْهُ اسْمُهُ المَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ وَجِيهًا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمِنَ المُقَرَّبِينَ}، وأخيراً اصطفائها على نساء العالمين: {وإِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ الله اصْطَفَاكِ وَطَهَّرَكِ وَاصْطَفَاكِ عَلى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ}. ([461])

فضلاً على ذلك استحضارُ قصّة مريم في سياق صراع النّبيّ محمّد (ص) في مكّة (سورة مريم من الفترة المكّيّة الوسطى) يضفي قيمةً حجاجيّة على فرضيّة نبوّة مريم. كما أنّ استحضار ذِكرها للتأمّل في أعمال الله وعظائمه؛

{وَاذْكُرْ فِي الْكِتَابِ مَرْيَمَ}، يأتي على المستوى نفسه من استحضار الأنبياء الآخرين.

5. الصّلة بين حالة مريم وحالة النّبيّ محمّد في مكّة

هناك صلة المباشرة بين ظروف دعوة النّبيّ محمّد في مكّة واستحضار قصص الأنبياء والرّسل السّابقين في القرآن الكريم. ([462]) فهذه القصص تحيل إلى الرّسول دائماً بسبب ظرف معيّن أو سؤال طرح عليه، لتشمل رسالةً جوهريّة إليه حول التّفاؤل بنصر الله المرتبط بتاريخ خلاص الأنبياء. إنّ هذه القصص، ([463]) أو الإنباء عن حال الأنبياء والرّسل مع أقوامهم، وإن كان من غاياتها التدبّر والعبرة وضرب الأمثال وتثبيت قلب الرّسول، ([464]) فهي تدور في جوهرها حول "نموذج" أعلى يصوّر معاناة النّبيّ أو الرّسول في دعوته لقومه الرّافضين له، ثمّ تفتح أفق التّفاؤل بـ"موتيف" الانفراج حيث يتصرّف الله للدّفاع عنه والاقتصاص من الذين لم يؤمنوا به.

وقد تكرّر هذا النّمط كثيراً في الفترة المكّيّة، وهو ما يدفعنا تلقائيّاً إلى افتراض أنّ وظيفة هذه القصص ([465]) هي ذات صلة بحالة محمّد النّبويّة في مكّة. فهي تعكس صورة النّبيّ وهو يؤسّس دعوته إلى التوّحيد ويبني لدى مناصريه ثقته بأنّ الله سينصره. وفي هذا دفاعٌ عن النبيّ محمّد (ص)، وتشجيعٌ للمؤمنين به للصّبر واليقين بالفَرج في ظروفهم الصّعبة.

يشير كانيث كراغ إلى هذه القراءة المبطّنة فيقول:

هذه المجموعة (الكانفا) الواسعة للأنبياء من آدم إلى عيسى تشكّل لقوم محمّد المعنى والمصير لقضيّتهم، وتسترجع القصص الكتابيّة (من الكتاب المقدس بعهدَيه) في تأييد حيويّ للمرجعيّة القرآنية. ذلك أنّ كلّ النّبوّات تتجمّع في اتّجاه بلوغ الوحي الذّروة، فالكتب المقدّسة الأخرى هي المعلّم المخلّص لا الحاكم المنتصر، وهي تخدم باستمرار الثّيمة (الموضوع) السّائد للنّبوّة بوصفها أزمة. ([466])

وأهمّ ما يلفت النّظر في اقتران ذكر مريم مع ذِكر الأنبياء في سياق "سورة مريم" هو أنّ قِصّتها (16–33) تُشكّل العمود الفقريّ للقسم السّرديّ في هذه القصص إذ ترد قصّتها بالتساوي مع زكريّا وإبراهيم. وقد ظهر في فصول سابقة أنّ القصّة في جوهريّتها تركّز على مريم بوصفها الشّخصيّة التي تعيش رحلة الخروج إلى الصحراء، للتأمل وتدبّر آيات الله، أكثر من تركيزها على "نبوّة عيسى".

ولتعزيز موقف القول بـ"نبوّة مريم" عبر السّياق السّرديّ لقصّتها، نطرح السّؤال حول الصّلة المباشرة بين حالة النّبيّ محمّد (ص) المعنويّة والنفسيّة

في بدايات دعوته إلى التّوحيد والتّكليف السّماويّ له، وبين دراما خروج مريم لتحمل الأمانة بكلمة الله، تعالى. أفلا يكون الجامع بين الحالتَين هو تلقّي الرّسالة من الله عن طريق تمثُّل الملك لهما؟ فمثل محمّد، تشعر مريم بالعزلة واتّهام القوم لها بعد ظهور علامات الحمل عليها. ومثل محمّد وأتباعه تشعر مريم بالخوف والجوع والعطش وفقدان الأمان. وكما دافع الله عنها ضدّ الذين اتّهموها بهتاناً، يبشّر النّبيُّ محمّد ضمنيّاً قومَه بالخلاص وأنّ الله سينصرهم ويساندهم في شدّتهم ومحنتهم، لأنّها سنّة الله في رسالاته، وهذا هو مغزى قصص الأنبياء بجملتها.

لا أدّعي أنّ هذه الغاية السّرديّة جديدة على قراءة القصص القرآني، وإنّما الجديد الذي أدّعيه هو استدعاء التّماثل بين حال النّبّي ودراميّة قصّة مريم. وفي هذا السياق، ينقل جورج مسّوح عن المطران جورج خضر قياسه بين حالَي مريم والنبيّ محمّد أنّه "إذا كان المسيحُ قرآنَ المسيحيّين، فمحمّد هو مريمُ المسلمين العذراء". ([467]) كذلك، يشرح عدنان المقرانيّ هذا القياس في تأمّلاته لتجربة مريم على صعيد الحياة الشّخصيّة: ([468])

– كانت مريم يتيمة كفلها زكريّا، وكذلك كان محّمد يتيماً كفله جدّه عبد المطّلب. وفي القرآن، تعاطف شديد مع اليتم: {أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيمًا فَآوَى} (الضّحى 6).

– هناك مقابَلَة بين تعبّد مريم في المحراب وتحنّث محمّد في غار حرّاء. وكلاهما يأتي في سياق التّحضير الرّوحيّ لتلقّي البشارة بالكلمة من الله وحملها وتحمّلها مع الاختلاف في نوع البشارة والكلمة هنا بين كونها القرآن عند محمّد وعيسى عند مريم.

– هناك تجانُسٌ بين عذريّة مريم وأمّيّة محمّد، فمريم حملت بكلمة من الله بغلام دون أن يمسّها بشر (آل عمران 45–47)، ومحمّد حمل كلام الله فتلقّى البشارة بـالقرآن دون معرفةٍ مُسبَقة بالقراءة والكتابة (الأعراف 157). وتتمثّل أُمّيّة النّبيّ محمّد بالدّرجة الأولى في غياب معرفته بالكتب المقدّسة، وذلك لانتمائه إلى قومٍ "أمّيّين".

– إنّ المبشّر بالكلمة في كلتا الحالتَين هو روح القدس الملَك جبريل الذي يتمثّل في شكل رجل. إنّ سؤال مريم الاستغرابيّ للرّسول: {قَالَتْ أَنَّى يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ وَلَمْ أَكُ بَغِيًّا }يقاربه الاستنكار التّعجّبي الذي جعل محمّداً يردّد: ما أنا بقارئ! في كلّ مرّة يطلب فيها الملك منه القراءة: {اِقْرَأْ}.

∞ ∞ ∞ ∞ ∞

الفصل التاسع

الخاتمة

أرجو أن أكون قد نجحتُ في تقديم الدرس الأدبيّ–التأويليّ لآيات "ذِكر مريم" وقصة "طفولة مريم" من تحليل النصّ (السورة) إلى تحليل الخطاب (الكلّي) من حولها ومن ضمن الخطابات القرآنية المتعدّدة. هذا الدرس الأدبي–التـأويليّ يرى أن أدبيّة القرآن هي السِمة الأساسيّة التي تسبق أيّ سِمة، وهي أكثرَ إنسانيّةً وثقافيّةً واجتماعيةً من التأويليّات العقدية البحتة، والبعيدة من تداول الناس لصعوبتها. لقد قدّمتُ في هذه التأويليّة سرديّة جديدة حتّمتها أصلاً حاجتنا إلى إعادة قراءة كل ما يتعلّق بتمثّلات السيدة مريم بعد إهمال تاريخي لها. لقد اجتهدتُ في تحرير هذه النصوص من تاريخ تفسيري طويل لم يكن للمرأة المسلمة خلاله مجال في الإنتاج المعرفي ضمن الدراسات العلميّة والأكاديميّة للإسلام. لقد كنَّ خارج "السلطة المعرفيّة" خاصّة في مجال العلوم القرآنية وعلاقتها بالأدب واللغة والثقافة والحياة.

أختم هذه الدراسة بعد استقراء النصوص لمجمل الخطاب حول السردية المريميّة القرآنية. وما كان ممكناً أن نرى بوضوح الرؤية القرآنية الشموليّة لتمثّلات السيدة مريم دون العودة إلى خطاب السورة: السورة المكيّة باستحضار "ذِكر مريم" لحدث البشارة من ضمن ذاكرة الأنبياء والصدّيقين وبشائرهم لِلْحِفظ باللسان والتدبّر بالقلب، والسورة المدنيّة التي عادت إلى قصة "طفولة مريم" لردّ المتشابه إلى المحكم في نسب السيد المسيح الأموميّ المُصطفى. والقرآن ليس "نصّاً" فقط أو مجموعة نصوص مُحكمة هنا، بالنسبة إلى نصّي مريم، بل هو خطابات تتناصّ مع نصوص سابقة لها عربيّة ومسيحيّة كِتابيّة للتّصديق الذي بين يدي النبيّ محمد من الوحي السماوي (الإنجيل والقرآن)، أو لتأكيد الأصل الواحد لولادة "الطفل" كما لتنزيل "الكتاب"، بل هو إلى هذا وذاك خطاب للتلاوة والقراءة والمداومة على ذكر الله لتثبيت قلب النبي محمد (ص) والمؤمنين برسالة الدين الجديد الذي هو الإسلام، إذ تتوجّه الرسالة في فعل تواصليّ إلى متلقٍّ له سياقه الثقافي، ولا يمكن استبيان دلالة هذا السياق إلا بالخطاب. هذا الخطاب القرآني حول السيدة مريم بكل طبقاتِه المتناصّة الشعائريّة والحِجاجيّة العَقَديّة ستدخلها عملية تأويل الآيات في حسابها، كما نستنتج في ما يلي.

1. قراءة سورة مريم بوصفها نوعاً أدبيّاً

وخطاباً لـ"الرحمن"

للتذكير – كما يشير إليه السيوطي– يدلّ تاريخ سورة مريم على أنّها من "العِتاق الأُوَل" التي تنتمي إلى مجموعة واحدة من سور أُوحيت في المرحلة المكّيّة (الوسطى) من تاريخ الدعوة أو نشأة الإسلام وهي: سورة الإسراء (17) وسورة الكهف (18) وسورة طه (20) وسورة الأنبياء (21). السورة لا تبدو ذات وحدة بنيويّة، فيُظهرُ شكلُها جزأين، قَصصيّ وحِجاجيّ، يقسمانِها إلى طريحة ونقيضة. ذلك أن خطاب "الرحمن" المتّصل بالمصطلح المفتاحي "الرحمة" وهي القيمة الكبرى للدين بطبيعته اللاإكراهية، التي يُستنتج منها باقي القيم، وبـ"ر–ح–م" جذرها وهو بيت الولادة، هو، أي خطاب "الرحمن"، يجمعهما بالحواريّة سواء أكانت سردية (قسم الطريحة) أم حِجاجيّة (قسم النقيضة). فيبدأ القسم الأول بذكر الرحمة ويربط هبة الذرية للأنبياء الثلاثة (زكريا ومريم وإبراهيم) بهذه العناية الإلهيّة للخالق، في حين يَرِدُ القسم الثاني في قالب حِجاجي لتثبيت العقائد الإيمانيّة بالبعث وعبادة الله الأحد وتنزيه الرحمن عن اتّخاذ الولد. وبين رحمة "الرحمن" التي تَهَب الذريّة للأنبياء، والتشديد على الوحدانية، يدخلُ القرآن لأول مرة في مرحلة سماها علماء القرآن فترة "الرحمن" من تاريخ التنزيل (تنزيل الآيات) للتناوب بين اسم الله واسم الرحمن. و"الرحمن" هو الاسم المعروف مما قبل الإسلام للإله الواحد لدى اليهود والمسيحيّين في جنوب الجزيرة العربية، ويمثّل في المقابل وعد الرحمة وعهدها لمتّبعي رسالة النبي وهذا القرآن.

لقد اتّسق هذا التقسيم الثنائي في بناء السورة بعد قراءتها تبعاً لـ"التحليل الكولومتريّ"، وهي مقاربة جديدة في قراءة الآيات تعتمد على دراسة بنية الوحدات الأدبيّة المترابطة بعضها ببعض سياقيّاً للكشف عن وحدتها الشعوريّة والموضوعيّة. والمقصود بلوغ الخطاب الكليّ للسورة. وهذا التقطيع أبلغ لأنه يذهب إلى الرواية ويفصّل فيها، وكلّما ازداد التفصيل في التقطيع أثناء القراءة، ظهر بديع المعنى والبيان.

على صعيد الوحدات الأدبيّة وأشكالِها، نتجَ من قراءتِنا قسم الطريحة إدراك امتزاج الأشكال الأدبيّة المعروفة من التقليد الكِتابيّ (العهد الجديد) والتقليد الشِعريّ العربيّ (قصيدة المديح). وهذا يؤكّد الموقع الأصيل والمتجذّر لمريم في الذاكرة الجَمعية سواءٌ في التنزيل أو عند صاحب البلاغ والجماعة المتلقّية للرسالة. لذلك نستطيع أن نصف النوع الأدبيّ للطريحة بأنّه مزيج من الليترجيا المسيحيّة والشعريّة الدينيّة العربيّة. وهذا ما يدلّ على أن الإيمان بالحضور الروحي والشعائري للسيدة مريم وابنها (ع) له ينبوع اعتقاد أو شبه اعتقاد.

أمّا الشكل الثنائيّ الذي ظهرَ به خطابُ السورة في شكلِ بناءٍ ديالكتيكيّ، فيقوم على الطريحة والنقيضة، فالخطابُ لم يكن نهائيّاً بهذا الشكل، ولم

يلبث أن تطوّر لأسباب كلاميّة اقتضتها ظروف المواجهة مع "فئة من أهل الكتاب" (اليهود) في المدينة. وبسبب ورود سجال عقديّ حول ولادة السيد المسيح وحصريّة نسبه الأمومي (لأمّه) – تحدّى بها اليهود النبيّ على هذا الأساس – صارت هذه القضية العَقَديّة المسؤول عنها من المتشابه الذي يحتاج تفكراً واستبطاناً للجواب عنها. فاقتضى إعادة سرد قصة "طفولة مريم" على لسان أمّها لردّ المتشابه إلى المُحْكَم الفاصل في قدرة الله على خلق عيسى بن مريم على مثال بشرية الإنسان الأول (آدم). وفي هذه الإحالة الذاتية الاسترجاعيّة، تتبلوَر من نصّ السورة عمليّة تأويل تأكيداً لاصطفاء "آل عمران" وفق أصالة النَسَبِ الأموميّ للسيّد المسيح الذي يتوازى مع شرعيّة اصطفاء النسب الأبويّ لـ"آل إبراهيم".

إنّ في سورة مريم موقعاً مركزياً لذكر رحلة انتباذ مريم قومها على طريق الأنبياء بين قصص انتباذ زكريا وإبراهيم وقائمة من الأنبياء والصدّيقين اقوامهم، وفي هذا تنويه بحضورِها في تأسيس الخطاب النبويّ الديني وتحديد معالمِه الشعائريّة والإيمانيّة والعَقَديّة. وقصة مريم ليست فقط قصة مولد السيّد المسيح عيسى ابن مريم للاحتفاء بالوالدة والمولود، أو للحجاج ضدّ الذين أشركوا مع الرحمن آلهة أو افتروا أنه اتخذ ولداً. فهي قصّة رحلة مريم وانتباذها قومها بمبادرة منها وحملها الأمانة بالتكليف الإلهي لها، وعودتها إليهم في فعل تحدٍّ (حاملة طفلها)، وفعلُ التحدّي، هنا، هو في التوازي القرآني بين حمل مريم الأمانة، حافظاً حياتها وحياة المولود، وبين إيداع كلمة الله في الأنبياء أمانة. وبمواجهة مريم أهلها للدفاع عن نفسِها ومولودِها، يواجهه دفاعَ الطفلُ عن براءة أمّه بمعجزة الكلام من المهد. فقصة مريم وعيسى تتقاطعان معاً في آية واحدة، آية علاقة الأمّ بابنها (المؤمنون 50).

تُقدّم الصورةُ البيانيّة مريمَ في جوهر الخصوبة أولاً، وبتقاطع الأمّومة مع قضايا كثيرة ثانياً، إذ تقف مريم أمام جذع النخلة لِتَلِد وتأكل من ثمراتِها وقرب السريّ لتروي ظمأها من مائه. لكن الأنوثة الخصبة ليست في تلقّي البِشارة وقبول الخبر السار بالحمل فحسب، بل هي فعالية بالهزّ (جذع النخلة) الذي قلنا إنّه ضرورة لتنزيل (الطفل) كما هو ضرورة لتنزيل الطعام (الرطب). فالأمومة لا تقتصر على الحمل في الحضانة في الرحم وفي مرحلة الانتظار، بل هي فعاليّة متواصلة، وهذا ما يؤكّد أن الأمومة ليست فقط بيولوجيّة بل ثقافيّة واجتماعيّة واقتصاديّة أيضاً.

2. قطبية مريم "الروحيّة"

لقد رأينا كيف تقاطعت قصة مريم بعلاقتها بابنها وبعلاقتها بأمّها. ففي الأولى، عاشتها منذ تلقّت البشارة بالحمل من الرسول إلى مواجهة مخاض الولادة، وهي في خلوة الصحراء، وبعملية هزّ جذع النخلة إليها لتلد ولتأكل، فعملية

التنزيل بالنسبة إلى الطفل والآيات واحدة في عملية التواصل الإلهي مع الإنسان. هكذا برزت في سياق مصطلح مفتاحي لـ"الرحمة" الربّانية التي يَهَبُها الخالق ذريّةً للأنبياءِ والصدّيقين بوصفها نعمة إلهيّة فوريّة وقيمة "أموميّة" يُستنتج منها باقي القيم، فهي تصِل الذريّة بالرحم وما يقتضيه من رحمة، ليتجلّى بالنهاية مدخل خطابٌ أنطولوجي وجودي–شعائري: في الأول بتوصية الله لعيسى بالتزامه العبادة من الصلاة والزكاة، والثاني في علاقة الأبناء بأمهاتهم (توصية برّ عيسى بأمه والتواضع لها).

وفي قصّة "طفولة مريم"، تتقاطع مريم بعلاقتِها بأمِّها من قبل أن تولد. فقد ألقت امرأة عمران (أم مريم) خطبةَ بشكل مناجاة إلى ربِّها بمناسبة نذر حملِها للخدمة في المحراب (الهيكل)، ومريمُ بعدُ في بطنها (أثناء الحمل)، ثمّ إعلانها لربّها أن ما وضعته أنثى، وإعلانها تسميتَها بنفسِها. أي كما تمتلك مريم سلطة تسمية ابنها في مجمل القرآن الكريم وتُلْحِقُه بنسبِ عائلتِها آل عمران، كذلك تمتلِكُ أمُّها حقَّ التسميّة الذي يُعدّ حقّاً للأمهات كما للآباء، حين تُعلن اسمها على الملأ: }وإِنِّي سَمَّيْتُهَا مَرْيَمَ{. وهذا ما يؤّكد أن النسب الأمومي إلى جانب الأبوي لا يزال يعتزّ به في النظام القبلي الاجتماعي لدى العرب ما قبل الإسلام، كما أشار إلى ذلك كثير من علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا في الإسلام (فاطمة المرنيسي وعائشة عبد الرحمن ووليام مونتغمري واط وروبرتسن سميث وغرتريد شتيرن)، وأن خطاب الرحمن يُمجد نسب النبيّ عيسى إلى أمّ مصطفاة "اصطفاء الله آل إبراهيم وآل عِمران على العالمين". وكما التزمت مريم نذر الصوم عن الكلام في رحلة العودة إلى قومها، كذلك التزمت أمّ مريم (امرأة عمران) نذر طفلتها للخدمة في الهيكل. هنا يؤكّد الخطاب القرآني منذ البداية قطبية مريم الروحيّة وحضورها المؤثّر في المؤسسة الدينيّة من الخدمة في الهيكل وترأسه إلى التزام الشعائر الدينيّة والمداومة عليها: الصوم والقنوت والصلاة (السجود والركوع) بين جماعة المؤمنين.

إذاً، لا يُقِرّ الخطاب القرآني فقط بمعراج الأمومة لولادة السيّد المسيح بشعرية الولادة الجسدية والروحيّة تحت النخلة وقرب السريّ، بل تأكيداً بوصف مريم صاحبة الحقّ بالاسم والتَسْمِية، من حيث استحقاق الأمّ بالوالديّة في حالتها هذه، بل يقرّ بأصالة النسب الأموميّ لهذه السلالة – ذرية بعضها من بعض – لتستحق مريم النبوّة مرتين: مرّة بالبشارة والتكليف والولادة ومرّة بنسبِها من أمّها (امرأة عمران) أي النسب الأمومي الذي له الاصطفاء نفسه للنسب الأبويّ. وفي دخول مريم الهيكل، المؤسسة الدينية الذكورية بامتياز، لتنشأ فيه ولترث عن طريق ترؤسها سدنته، تكتسب مريم شرعية نسبها الأمومي للسيد المسيح رسميّاً. فحين ينتقل صوت المتكلّم من حكاية مريم إلى حكاية أمّها امرأة عمران، دون أن يكون لعِمران والد مريم أيّ دور

كما في رواية يعقوب التمهيدي – كأنّه إرهاص لغياب الأب من حياة عيسى ابن مريم – يتمّ تأكيد أنّ الوالديّة – في حالة مريم – صارت حصريةً لها. وهذا ما يؤكّد أنّ تسميةَ عيسى باسم أمّه ونسبها – ليكتسب منها هويّته على الأرض – تَنْسَجِمُ مع الأعراف والتقاليد العربية التي تعتزّ بالنسب الأمومي اعتزازها بالنسب الأبويّ القائم والمستمر إلى بداية الإسلام وتشكّله.

وفي سياق جماليات التلقي للسمات المريميّة في القرآن الكريم، تثير "النِسْويّة الإسلاميّة" اليوم قضية اجتماعية إنسانيّة وواقعية هي: في حال غياب الأب (لأسباب قاهرة)، هل يحقّ للفتى أو الفتاة المحروم الشرعية الأبويّة أن يمتلك الشرعية الأموميّة بأن يُنسَب إلى أمّه؟ والأمرُ الثاني حين تقبّل الله مريم القَبول الحسن لتخدمَ في الهيكل وتترأسَه، وهي التي لُقِّبت على سبيل الاستدلال الرمزي بأخت الهيكل، أي "أخت هارون" رئيس الكهنة، ويتحدّر نسبُها من أسرة ميريام وهارون وموسى لتصبح هي الهيكل الجديد أو الكنيسة (لأن الكنيسة أُخْت الهيكل) التي سيخرج من بابها الشرقي السيّد المسيح (ع) إلى العالم، من هنا وعلى سبيل القرابة الروحية المباشرة للمكان، نتساءل: هل في تسلم مريم هذه المسؤوليّة في الهيكل أي دلالة على تقبّل قطبية المرأة في الحياة الروحيّة؟

3. التراث الشعائريّ الروحيّ المشترَك بين المسيحيّة والإسلام

في الخطّ التحليليّ للنقد الأدبيّ الذي تبنّيناه من فلاديمير بروب في تحليل الحكاية الشفهيّة، حللنا الحوافز الأدبيّة أو "الموتيفات" للمتن الحكائي داخل المتن البنائي في سورة مريم، فانكشف لنا عن تناصّ شعائريّ بين ذِكر حدث البِشارة في "قصّة مريم" القرآنية وذِكرها في قصّتها في الأناجيل الرسميّة (حسب إنجيل لوقا). لكن في قصّة "طفولة مريم" في سورة آل عمران، حللنا "السيناريو" الحكائي فانكشف لنا تناصّ آخر بين سرديّة سورة آل عمران وسرديّة يعقوب التمهيديّ من منحولات العهد الجديد. وهذه المنحولات ثابتة في تقوى الناس ومقبوليّة جميع الكنائس إلى جانب الأناجيل الرسميّة (لوقا ومتّى ومرقص ويوحنا)، وهو ما يعزّز الصّلة القويّة الشعائرية بين الوحيَين الكِتابيَّن الإنجيليّ والقرآني، ويقدّم صورة خالدة للسيدة مريم تمثّل اللقاء الروحي بين المسيحيّة والإسلام بوصف الإشارة المريميّة بينهما – عبر الأمّ – في صلب التراحم وقيمة "الرحمة" البعيدة عن المواقف العَقَديّة والكلامية. هكذا في طبقة "ما تحت النصّ" (اللاشعور)، تمثِّل مريم "أرخيتايب الأمّ"، أي النموذج الكوني للحبّ الأمومي، وتصبح السيدة مريم صاحبة التأثير الأكبر في إسكاتولوجيا القرآن والطريق الوحيد لفهم مكانة السيد المسيح في الإسلام. وفي نهاية المطاف آخر الخطاب القرآني (في المدينة)، وبما يتّصل بنساء

النبيّ وعموم النساء، تصبح مريم "براديغم الأمّ" أي النموذج النسائي المِثال في إحصانِها وصدّيقيّتها وحياتها الروحيّة (التحريم 12).

منذ البداية، جاءت الشعريّة الدينيّة في سرديّة مريم المكيّة محمَّلةً بطبقات من تداخل النصوص وتعدّدية الأصوات وبأدوات بيانيّة مُحكمة سياقيّاً، ولذلك كان ضروريّاً أن نستفيد من التحليل الأسلوبيّ للكشف عن التعبيرات الأدائيّة في المفكَّر فيه والمتخيَّل في اللغة العربيّة، الذي عزّز فهمنا لشعائرية ذِكر مريم. ومن ثمّةَ كان مهمّاً الاستعانة بالمعجم اللغوي لتفسير معاني الأسماء والأفعال بشرحها من مدخَل غريب القرآن. وفي هذا السياق، أوّلنا آية }فَنَادَاهَا مِنْ تَحْتِهَا أَلَّا تَحْزَنِي قَدْ جَعَلَ رَبُّكِ تَحْتَكِ سَرِيًّا{، وظهر ما وقع فيه المفسّرون كلاسيكيون ومعاصرون – مسلمين ومسيحيين – من تخبُّط بسبب كلمة "تحت" النبطيّة وكلمة "سَرِيّ" المِصرية القديمة، واتّضح إذ ذاك التناصّ بين قصّة "رحلة مريم إلى فضاء الصحراء" وقصّة "رحلة العائلة المقدّسة إلى مِصر" التي وردت في إنجيل الطفولة حسب متّى المنحول.

ونتج عن ذلك أنّ أسماء الشخصيّات الكِتابيّة في سورة مريم يضيء بوضوح على نوع البيئة الثقافيّة المسيحيّة التي تفاعل معها صاحبُ البلاغ والذين تلقوا آيات الذِكر الحكيم من المسلمين الأوائل خاصّةً في محيط الحِجاز والشام واليمن ومِصر والحبشة ومن كلّ الجوانب. فأشكال التناص بين القرآن والإرث التوحيدي السابق لا يقتصر على التعابير والمفاهيم الدينيّة بل يشمل المفردات أيضاً. وفي بحث كهذا، لا يبدو كافياً أن نستعين بقواميس اللغات الساميّة (كالعبريّة والسريانيّة والحبشيّة) وغير الساميّة (المِصريّة القديمة) فحسب، وإنّما من الضروريّ أيضاً أن نستعين بسرديات العهد القديم والعهد الجديد (الأناجيل الأربعة القانونية) ومنحولاتها، وأن نعترف بالتراث الشعائريّ الروحيّ المشترَك بين المسيحيّة والإسلام. وقد بدا لنا كيف دخل القرآن الكريم في سورة مريم في مرحلة "الرحمن" وخطاب هذه المرحلة هو "وعد الرحمة" من جهة والإصرار على "التوحيد" من جهة أخرى.

4. قراءة "آل عمران" بوصفها نوعاً أدبيّاً وخطاباً "للتأويل"

إنّ دراسة شكل الجزء الأوّل من سورة آل عمران (1–62) بيّنَت أنّ الخطاب القرآني يدمج مستوَيَين من القراءة: مستوى قراءة التنزيل مع مستوى قراءة التوالد. فكما أنّه ليس هناك نسلٌ من دون أمّ كذلك ليس هناك كتاب من دون أصل؛ وهو في ذلك يقرن بين تنزيل الطفل والتنزيل الكِتابي لحاجتنا إلى معرفة الأصل (الأم)، وليجعل كُلّاً من مريم ويحيى وعيسى في أصل تنزيل واحد هو امرأة عِمران؛ ذريّة بعضُها من بعض، كما يجمع التوراة والإنجيل وما نزل على محمّد في أصل سماويّ واحد هو "أمّ الكتاب". فـ"أمّ الأرحام" موازية أنطولوجيّاً لـ"أمّ الكتاب" ما يؤكد أن "الأم" هي الأصل في العلاقة السلاليّة

للمولود كما أن كلمة الله المسموعة هي الأصل في تنزيل الكتب السماويّة. وفي هذا القياس بين سلالة الإنجاب الأرضيّة (الطفل المسيح) وسلالة التنزيل السماويّة (الكتاب)، يصبح القرآن الموحى مقابلاً لـ"الكلمة" المولود عيسى (ع)، وتصبح مريم (ع) في حملها الكلمة "اسمه عيسى بن مريم" مقابلةً للنبيّ محمّد (ع) في حمله "القرآن".

ومن جهة أخرى، نتج عن سياق هذا الخطاب إدماجُ القراءة المسيحيّة والقراءة الإسلاميّة. إذ نزلت على فؤاد محمّد تسبيحة "مالك الملك" موازية – في حافز قلب الموازين – لـ"صلاة التعظيم" المريميّة في إنجيل لوقا، وأضحتْ معرفة كافل مريم شهادةً لصدق نبوّة محمّد، كما أضحى عيسى في نموذجه النبويّ مقابلاً لمحمّد من حيث موقف كُلٍّ منهما مع أنصاره، وبذلك لبس الحواريّون بالنسبة إلى عيسى لَبوس المؤمنين بالنسبة إلى محمّد. لذلك حين يتميّز قَصصُ الطفولة في سورة مريم بوجود قسمَين: نصٍّ ونص– معاكس (طريحة ونقيضة) كما رأينا، جاءت طفولة مريم في سورة آل عمران نتيجةً نهائيّةً للطريحة والنقيضة الواردتَين في "مريم". وهنا يحيل الخطاب القرآني ذاتياً إلى ما سبق وورد في "مريم". وبعملية التأويل التي تحدّثنا عنها، إذ إنّ الخطاب الكلّيّ لسرديّة مريم القرآنية واحد، يبدأ بسورة مريم لينتهي بسورة آل عمران كاشفاً عن ثلاثة أجزاء: الطريحة والنقيضة في "مريم" والنتيجة في "آل عمران"، وهذا يدخل في صميم الفكر الديالكتيكي الحِجاجي.

ولقد أتاح هذا التطوّر في الخِطاب داخل القرآن استنتاج أنّه رغم وجود تنوّع في الأشكال الأدبيّة في مجمل سرديّة مريم القرآنية، فإنّ بين هذه الأشكال رابطاً معنوياً وموضوعياً قدّمت له سورة آل عمران في بدايتها لكي تشغّل آليّة التأويل التي ستتطوّر مع تطوّر السرديّة، لتحسم قضيّة المتشابه بردّه إلى المحكم. وهذا ما يعدّ من خصوصية القرآن بين الكتب المقدّسة في أنه يقوم بنفسه على عمليّة تأويليّة ما يؤكّد هذا الآلية الضرورية في الدرس الديني المنسجم مع الدرس العلمي.

وفي الحوارات المشهديّة بين الشخصيّات، برز مرة أخرى شكلٌ أدبيٌّ ذو مكانة خاصة يتعلّق بالإلقاء الشفهيّ عند العرب، وهو الخُطبة. فقد ألقت امرأة عِمران خطبة مناجاة بمناسبة نذرها ما في بطنها ووضع حملها أنثى وتسمية ابنتها مريم، وكذلك ألقى عيسى خطبة موعظة وتذكير على بني إسرائيل يعلن لهم فيها معجزاته، كما نزل خطابٌ من الله – تعالى – إلى عيسى يؤكّد فيه الله – عزّ وجلّ – توفّيه ورفعه إليه وتطهيره له ووقوفه معه ضدّ الذين لم يؤمنوا به. إنّ ظاهرة الخُطبة تعكُس تفاصيلَ مشهديّة في حياة العرب تؤكّد أهمية المتلقي في العملية التواصليّة للسماع، ودراستها تسمح بتصوّر شكل التبليغ وعلاقته بالمجتمع العربيّ الذي كان للخُطَب الملقاة على قلوبهم

وعقولهم فيه أغراضُها ومناسباتُها ووقْعها على المستمعين وعلاقتها هنا بالترتيل القرآني أي الإنشاد الديني.

لقد أزاح كتّاب الأناجيل الأربعة، متّى ولوقا ومرقس ويوحنّا، من النسخة الرسميّة لـالعهد الجديد قصّة "طفولة مريم" المعروفة في التقليد التقَويّ القديم لمريم، ومنذ المسيحية المبكرة، بمنحولات العهد الجديد. ولقد وجدنا سيناريو "طفولة مريم" القرآنية يحيلنا على مثيله في إنجيل مولد مريم المعروف منذ القرن الثاني الميلادي (175م) بـ"إنجيل يعقوب التمهيديّ". وهذا التناصّ القرآني–اليعقوبيّ جعلَ الكثير من المؤمنين المسيحيّين والمؤمنات ممن لا تصِل أياديهم إلى إنجيل مولد مريم يعترفون لـ القرآن بالودّ الذي أبداه تجاه السيدة مريم بإعادة سرد قصّة طفولتها وإتاحتها لهم للقراءة.

وفي القراءة بمنهجية التناص في قصة "طفولة مريم" بين خطة (سيناريو) القصّة القرآنية وخطّة (سيناريو) القصّة اليعقوبيّة، وَجَدْنا الخطابَ القرآني يتّبع سيناريو القصّة اليعقوبيّة لطفولة مريم بخطوطها العريضة وببلاغة الإيجاز القرآني إلى حين يصِل خطاب السرد اليعقوبيّ إلى الجزء الذي يتبنّى بنوّة عيسى لله فيخرجُ الخطاب القرآني عن هذا السيناريو ليُلحقَ عيسى بآدم من باب المقايسة التنزيهيّة، فكما أنّ الله قادر بمشيئته على خلق الإنسان الأوّل آدم دون أب وأمّ، هو على خلق عيسى من أمّ دون أب أقدر.

وفي معرض تتبّع الخطّتَين، ألْحَقْنا بالآيات القرآنية النصوصَ اليعقوبيّة التي تتواقف وتتغاير معها. ومصطلح التواقف، هنا، يعني أنّ النصوص يتواقَف بعضها على بعض أي يُحيل بعضُها على بعض بشبكة من العلاقات في تناصٍّ يُنتِج آليّة التأويل التي قدّمت إليها الآية السابعة من سورة آل عمران، وأكّدت الأصل الواحد لـالتوراة والإنجيل والقرآن وهو "أمّ الكتاب".

هذه القراءة والحواريّة التفاوضيّة التي أقامها الخطابُ القرآني الكريم مع التراث المسيحيّ الكتابيّ والتقويّ تقوّيان النظر في الدور الذي أنيطَ بمريم أن تقوم عليه لكونها المبدأ الأمومي، المؤتلف حوله والمتلاحم، بين المسيحيّة والإسلام. وهذا المبدأ هو ما أعلنه لويس ماسينيون منذ أوائل القرن الماضي في ما أسماه "الإشارة المريميّة" للحوار المسيحيّ الإسلاميّ، والذي اجتهد تلامذتُه في ما بعد لإيصاله إلى الفاتيكان في ستينيّات القرن المنصرم (Nostra Aetate, 1967). وهذه "الإشارة المريميّة" أي "كلمة الله التي أرسلت إلى مريم" بالبشارة أصبحت منذ 2010 عيداً وطنيّاً يحتفل به اللبنانيّون، مسيحيّين ومسلمين، من كلّ عام تأكيداً للصلة القويّة في الحياة الروحيّة والأخلاقيّة المشتركة، وبعد قراءة متأنّية لحياة العيش المشترك المترسّخة بتجربة اللبنانيين معاً.

∞ ∞ ∞ ∞ ∞

5. قوّة الاسم "مريم" والنسب "آل عمران" ورمزية المحراب (الهيكل)

من منظور قضيّة التسمية وإخفاء الأسماء، التي تعدّ مسألة إستراتيجيّة في التقليد الكِتابي التوحيدي، وَجدنا كيف تتمتّع السيدة مريم بقوّة الاسم والتسميّة مقابل شخصيّات نسائيّة نموذجيّة أخرى اختفت أسماؤهنّ وطُوِي ذِكرهنّ من الذاكرة الجَمعيّة. فالخطابُ القرآني ينادي مريمَ باسمِها الشخصيّ لذاتِها، ويناديها أيضاً بِألقابها الأُسَريّة، أي بكونها "أم عيسى" و"أخت هارون" و"بنت عمران"، تأكيداً لأهمّيّة الصِلة العائليّة في نَسبِها النبويّ المصطفى. وقد أزحنا – أو نرجو أنّنا فعلنا – سوء الفهم في مناداة القرآن الكريم مريم بـ"يا أخت هارون" عندما تأوّلنا هذه المناداة بأنّها "استدلال نموذجيّ". فـ"أخت هارون" هي ميريام، أو المرأة الأولى التي سُميّت بالنبيّة في العهد القديم، وعلاقة مريم بهارون تكشفها تسمية عائلتها بآل عمران التي هي أيضاً عائلة هارون وموسى. وهذا يعني أنّ مريم لها في سياق دور البديل التواصلي في تتابع الأجيال في السلالة النبويّة، أنها ورثت هذه السلالة عن طريق علاقتها بخدمة الهيكل وسدنته بعد أن تبتّل يحيى بن زكريا في الصحراء – وترك منصبه في الهيكل شاغراً – وبعد تدمير الهيكل تصبح مريم الصِلة الوحيدة من الأزمنة الموسويّة إلى هيكل أورشليم، ومن امرأة عمران، أم موسى إلى الكاهن زكريا. في المرحلة الانتقاليّة بين الموسَويّة والمسيحية، تصبح مريم هي رمز الهيكل، أو هي الهيكل أو الكنيسة التي سيخرج منها السيد المسيح (ع). هنا، تُمثّل مريم الجسر في المرحلة الانتقاليّة بين المسيحية والإسلام أيضاً. فبالنسبة إلى الإسلام: مَن غيرُ مريم مؤهَّل لسدّ الحلقة الضائعة أو التخلّص في الإرث النبويّ للسيّد المسيح؟ وهذا ما يذكّرنا بدور السيدة خديجة بنت خويلد، الزوجة الأولى للنبي والداعمة له ماديّاً ومعنويّاً في بداية رسالته، والأمّ الوحيدة لأولاده، لنطرح السؤال: هل النموذج المريميّ المثاليّ بطريقة ما يكشف لنا الغطاء عن الحضور الكبير للسيدة خديجة بنت خويلد، الذي توارى، بل الحضور الكبير لجميع النساء اللواتي شاركن في سدّ الحلقات الضائعة في الإرث التوحيدي النبويّ؟

6. النظريات النقديّة الأدبيّة والتأويل: من النصّ إلى الخطاب

لقد اجتهدتُ في الجمع بين علوم القرآن والدرس الأدبي في تحليل نصّي سرديّة مريم القرآنية، عبر الاستعانة بالنظريّات النقديّة الأدبيّة المختلفة. ومن أهمها نظرية قراءة السورة على الشكل" شكل الوحدات الأدبيّة" وتقطيع آياتِها للقراءة على قياس لفظ إيقاعي "كولون"، وقد حذوتُ في ذلك حذو دارسة القرآن الألمانية أنجيليكا نويفرت (1943–). وفي حين أعطتني د.

عائشة عبد الرحمن (ت. 1998) الثقة في الجمع بين الدرس القرآني والدرس الأدبي، أمدّتني الأستاذة أنجيليكا نويفرت بآلية الجمع بين علوم القرآن والنهج الفيلولوجي–الأدبي في دراسة السورة ووحداتها الأدبيّة. وفي فقه اللغة العربيّة ومنهج القرآن في الاستعمال لها، تبنّيتُ نظريّة "النظم" من عبد القاهر الجرجاني (ت. 1078) وجمعتُ بينها وبين النظريّة "الأسلوبيّة" المعاصرة. وقد ساعدت نظريّة الحوافز الأدبيّة "الموتيف" للحكاية كما نظّر لها عالم الفولكلور فلاديمير بروب (ت. 1970) على رفع الغطاء عن الحوافز الأدبيّة مما سبق وورد من قصة مريم في الكتاب المقدس ومنحولاتِه، فرأينا مستوى التناصّ في الحكاية بينها وبين قصتها القرآنية وما لحقها من تحوير وتحويل ووصل وانقطاع وتماهي واختلاف. وقد ظهر التناصّ، على مستوى باطن النصّ في البنية الثلاثيّة في الطريحة لسورة مريم، متجانساً مع البنية الثلاثيّة لقصيدة المدح (النسيب، الرحلة، الفخر)، وهي بنية راسخة في القصيد العربي ما قبل الإسلامي. ونظرية "التناصّ" هذه، فتحت لها الآفاق المحلّلة النفسيّة والألسنية جوليا كريستيفا (1941–) التي ترى أن "كلّ نصّ هو تقاطع مع نصوص أخرى... هو امتصاص وتحويل لنصّ آخر. فكلّ نصّ خاضع منذ البداية لتشريع خطابات أخرى تفرض عليها عالماً ما". أما "الإحالة الذاتية" أي كيف يحيل القرآن إلى نفسه ويقوم على عملية التأويل بنفسه لردّ المتشابه إلى المحكم، فقد تعلمتُها من داخل القرآن الكريم نفسه، ومن دراسة السورة كخطاب تطوّر من ضمن الخطابات بين السور المكيّة والمدنيّة.

أما منهجية "النماذج" و"الاستدلال الرمزي" و"الكلمات التي تحملُ قوّة"، فقد اكتسبتُها من دراسات الناقد الأدبي نورثروب فراي (ت. 1991) الذي خصص عملين هما علامة في الجمع بين دراسة الكتاب المقدس كأدب: المدوّنة الكبرى: الكتاب المقدس والأدب (1982) ومفردات ذات قوّة: الدراسة الثانية للكتاب المقدّس والأدب (1990). وقد تابعتُ أعمال نصر حامد أبو زيد (ت. 2010) منذ أسس مشروعَه لدراسة النصّ القرآني في مفهوم النصّ: دراسة في علوم القرآن (1990) إلى حين انتقل إلى دراسة القرآن بوصفه خطاباً يمارس فعاليّته في الوعي العام.

وسهّلت نظرية "القراءة على الاستجابة" عملية قراءة الكمّ الهائل من المفسّرين المسلمين الكلاسيكيين والمُحْدثين – من المشارقة والمغاربة – بوصفِهِم متلقّين في زمنِهم ومرتبطين بمصفوفاتٍ ثقافية حتّمت تجاوزهم لعلامات "نبوّة مريم"، وقد أصبحت تفاسيرُهم نفسها بحاجة إلى تأويل. وبالإضافة إلى هذه النظرية إن منهج "النقديّة النّسْويّة" بصفته منهجاً و"الجندر" بوصفه معياراً للتحليل قد ساهما في الكشف عن موقف الحياد أو التمييز ضد عنصري الذكورة أو الأنوثة في اللغة والثقافة والأدب الديني، خاصة أن الفكر التوحيدي لا يمكن أن يفصل بين ثنائيات الخلق، إذ يصوّرها بأبدع صورة بلاغيّة

ليرينا العلاقة الجدليّة بينهما، كما رأينا في مفهوم التوالد المتّصل بالأم/الأصل، للتوازي بين إيداع كلمة الله (في الأنبياء والصدّيقين) كواحد مع إيداع الخالق كلمته في المرأة (عبر الحمل والولادة). وقد حرّرنا في تحليلِنا من هذا الموقع آية نفي التشبيه: }وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنْثَى{، في خطبة التّسمية التي ألقتها أم مريم مناجاةً لربّها بمناسبة حملها، من منطق المفسرين بالمفاضلة بين الجنسين أمام الله. فأكدنا، في هذه الثنائيّة الجدليّة للمفهوم المحكم لأهليّة المرأة الدينيّة واستخلافها في الأرض، ومسؤوليّتها عن أفعالها ذاتياً وأمام الله، ما جعل المساواة بين الذكر والأنثى في الكليّات هو المبدأ في الإسلام.

وقد ساعدني التحليل النفسي بشخص المحلّل النفسي كارل غوستاف يونغ (ت. 1961) على فهم نظرية "أرخيتايب الأم" أي فكرة اللاوعي الجَمعي الذي يُعيد إنتاج الأساطير والرؤى والأفكار الدينيّة في كل الثقافات وعلى اختلاف الأزمنة. وتحليل النصّ بين ظاهره وباطنه، والانتباه إلى السياق بين الآية والآية في البنية الداخليّة للنص، هذا ما تدرّبتُ عليه عند د. جون فيرول في جامعة تورنتو. ولجامعتي، جامعة تورنتو في أونتاريو بكندا كلّ التقدير والامتنان على الفضاء العلمي المميز الذي وفرته لي في تسعينيات القرن المنصرم والتشجيع على المثابرة وتوفير الفرص. هكذا تجمعتْ لديّ هذه النظريات من كبار علماء الكتاب المقدس والقرآن الكريم وعلماء فقه اللغة ونقّاد الأدب المعاصرين الكلاسيكيين والمحدثين، وهم من أمدّوني بالأدوات العلمية الضروريّة لقراءة النصّ المريميّ المركّب من طبقات أركيولوجيّة عريقة ولفهمه ثم لتأويله وصولاً إلى مستخلص الخطاب من حوله، وان لم أناقش هذه النظريّات في حيثيّاتها ومنطلقاتها بسبب طبيعة خطّة الدراسة التي اهتمّت بتحليل النصّ منطلقةً من طبيعة القرآن بوصفه ليس خطاباً شعائريّاً للتلاوة الشفاهيّة التعبّديّة فقط بل هو أيضاً خطابٌ تواصليٌ متطوّر في سيرورة تواصلية بين النبي والمجتمع المتلقيّ في زمنه ووفق ثقافته وقضاياه، ثمّ الانتقال إلى مجتمعاتنا وزماننا، وكمتلقيّة لهذا الخطاب، طبقاً لثقافتي المعاصرة وقضاياها. وقد درست السورة القرآنية بالشرح التطبيقيّ للوحدات الأدبيّة، وبالتأويل اللغويّ والبلاغي والسرديّ أكثر من الاهتمام بنقاش المواقف المختلفة من تلك النظريّات. كما أنّني توجّهتُ إلى الثمرة التطبيقيّة لهذه النظريّات بدلاً من العناية بأطُرها النظريّة، وقد أثبتتْ فعاليَّتَها بالانتقال من استقراء النصّ بجزئياته إلى تحليل الخطاب بشموليّته، وقراءتها بالإحالة الذاتية داخل القرآن والتناص بينها وبين سرديّات خارج القرآن وعلى مستويات عدّة ابتداءً من القراءة الشعائريّة، إلى قراءة الشّكل والبنية، فقراءة الخطاب.

وكلّ أملي أن أكون قد أسهمتُ في تقدُّم العلوم القرآنية والأدبيّة، والمعرفة التي تقدّمها النساء تحت مجهر "النِسْوية الإسلاميّة"، وفي العلاقات المسيحيّة

الإسلاميّة التي بدأت تعير انتباهها إلى هذا التقاطع في المبدأ الأمومي، ورمزه الكبير "مريم"، وفي آفاق لا تزال الكشوف فيها تخضع للأخذ والردّ في السياقات الدينيّة والأدبيّة والتأويليّة المعاصرة.

∞ ∞ ∞ ∞ ∞

فهرس الآيات

سورة مريم

(رقم 19 في الترتيب العثماني)

بِسْمِ الله الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

كهيعص (1) ذِكْرُ رَحْمَةِ رَبِّكَ عَبْدَهُ زَكَرِيَّا (2) إِذْ نَادَى رَبَّهُ نِدَاءً خَفِيًّا (3) قَالَ رَبِّ
إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا وَلَمْ أَكُنْ بِدُعَائِكَ رَبِّ شَقِيًّا (4)
وَإِنِّي خِفْتُ الْمَوَالِيَ مِنْ وَرَائِي وَكَانَتِ امْرَأَتِي عَاقِرًا فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا
(5) يَرِثُنِي وَيَرِثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ وَاجْعَلْهُ رَبِّ رَضِيًّا (6) يَا زَكَرِيَّا إِنَّا نُبَشِّرُكَ بِغُلَامٍ
اسْمُهُ يَحْيَى لَمْ نَجْعَلْ لَهُ مِنْ قَبْلُ سَمِيًّا (7) قَالَ رَبِّ أَنَّى يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَكَانَتِ
امْرَأَتِي عَاقِرًا وَقَدْ بَلَغْتُ مِنَ الْكِبَرِ عِتِيًّا (8) قَالَ كَذَلِكَ قَالَ رَبُّكَ هُوَ عَلَيَّ هَيِّنٌ
وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئًا (9) قَالَ رَبِّ اجْعَلْ لِي آيَةً قَالَ آيَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ
النَّاسَ ثَلَاثَ لَيَالٍ سَوِيًّا (10) فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ مِنَ الْمِحْرَابِ فَأَوْحَى إِلَيْهِمْ أَنْ
سَبِّحُوا بُكْرَةً وَعَشِيًّا (11) يَا يَحْيَى خُذِ الْكِتَابَ بِقُوَّةٍ وَآتَيْنَاهُ الْحُكْمَ صَبِيًّا (12)
وَحَنَانًا مِنْ لَدُنَّا وَزَكَاةً وَكَانَ تَقِيًّا (13) وَبَرًّا بِوَالِدَيْهِ وَلَمْ يَكُنْ جَبَّارًا عَصِيًّا (14)
وَسَلَامٌ عَلَيْهِ يَوْمَ وُلِدَ وَيَوْمَ يَمُوتُ وَيَوْمَ يُبْعَثُ حَيًّا (15) وَاذْكُرْ فِي الْكِتَابِ مَرْيَمَ
إِذِ انْتَبَذَتْ مِنْ أَهْلِهَا مَكَانًا شَرْقِيًّا (16) فَاتَّخَذَتْ مِنْ دُونِهِمْ حِجَابًا فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا
رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا (17) قَالَتْ إِنِّي أَعُوذُ بِالرَّحْمَنِ مِنْكَ إِنْ كُنْتَ تَقِيًّا
(18) قَالَ إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَامًا زَكِيًّا (19) قَالَتْ أَنَّى يَكُونُ لِي
غُلَامٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ وَلَمْ أَكُ بَغِيًّا (20) قَالَ كَذَلِكِ قَالَ رَبُّكِ هُوَ عَلَيَّ هَيِّنٌ
وَلِنَجْعَلَهُ آيَةً لِلنَّاسِ وَرَحْمَةً مِنَّا وَكَانَ أَمْرًا مَقْضِيًّا (21) فَحَمَلَتْهُ فَانْتَبَذَتْ بِهِ مَكَانًا
قَصِيًّا (22) فَأَجَاءَهَا الْمَخَاضُ إِلَى جِذْعِ النَّخْلَةِ قَالَتْ يَا لَيْتَنِي مِتُّ قَبْلَ هَذَا وَكُنْتُ
نَسْيًا مَنْسِيًّا (23) فَنَادَاهَا مِنْ تَحْتِهَا أَلَّا تَحْزَنِي قَدْ جَعَلَ رَبُّكِ تَحْتَكِ سَرِيًّا (24)
وَهُزِّي إِلَيْكِ بِجِذْعِ النَّخْلَةِ تُسَاقِطْ عَلَيْكِ رُطَبًا جَنِيًّا (25) فَكُلِي وَاشْرَبِي وَقَرِّي
عَيْنًا فَإِمَّا تَرَيِنَّ مِنَ الْبَشَرِ أَحَدًا فَقُولِي إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْمًا فَلَنْ أُكَلِّمَ
الْيَوْمَ إِنْسِيًّا (26) فَأَتَتْ بِهِ قَوْمَهَا تَحْمِلُهُ قَالُوا يَا مَرْيَمُ لَقَدْ جِئْتِ شَيْئًا فَرِيًّا (27)
يَا أُخْتَ هَارُونَ مَا كَانَ أَبُوكِ امْرَأَ سَوْءٍ وَمَا كَانَتْ أُمُّكِ بَغِيًّا (28) فَأَشَارَتْ إليه
قَالُوا كَيْفَ نُكَلِّمُ مَنْ كَانَ فِي الْمَهْدِ صَبِيًّا (29) قَالَ إِنِّي عَبْدُ الله آتَانِيَ الْكِتَابَ
وَجَعَلَنِي نَبِيًّا (30) وَجَعَلَنِي مُبَارَكًا أَيْنَ مَا كُنْتُ وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا
دُمْتُ حَيًّا (31) وَبَرًّا بِوَالِدَتِي وَلَمْ يَجْعَلْنِي جَبَّارًا شَقِيًّا (32) وَالسَّلَامُ عَلَيَّ يَوْمَ
وُلِدْتُ وَيَوْمَ أَمُوتُ وَيَوْمَ أُبْعَثُ حَيًّا (33) ذَلِكَ عيسَى ابْنُ مَرْيَمَ قَوْلَ الْحَقِّ الَّذِي
فِيهِ يَمْتَرُونَ (34) مَا كَانَ لِلَّهِ أَنْ يَتَّخِذَ مِنْ وَلَدٍ سُبْحَانَهُ إِذَا قَضَى أَمْرًا فَإِنَّمَا
يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ (35) وَإِنَّ الله رَبِّي وَرَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ
(36) فَاخْتَلَفَ الْأَحْزَابُ مِنْ بَيْنِهِمْ فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ مَشْهَدِ يَوْمٍ عَظِيمٍ (37)
أَسْمِعْ بِهِمْ وَأَبْصِرْ يَوْمَ يَأْتُونَنَا لَكِنِ الظَّالِمُونَ الْيَوْمَ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ (38)
وَأَنْذِرْهُمْ يَوْمَ الْحَسْرَةِ إِذْ قُضِيَ الْأَمْرُ وَهُمْ فِي غَفْلَةٍ وَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ (39) إِنَّا

نَحْنُ نَرِثُ الْأَرْضَ وَمَنْ عَلَيْهَا وَإِلَيْنَا يُرْجَعُونَ (40) وَاذْكُرْ فِي الْكِتَابِ إِبْرَاهِيمَ إِنَّهُ
كَانَ صِدِّيقًا نَبِيًّا (41) إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي
عَنْكَ شَيْئًا (42) يَا أَبَتِ إِنِّي قَدْ جَاءَنِي مِنَ الْعِلْمِ مَا لَمْ يَأْتِكَ فَاتَّبِعْنِي أَهْدِكَ
صِرَاطًا سَوِيًّا (43) يَا أَبَتِ لَا تَعْبُدِ الشَّيْطَانَ إِنَّ الشَّيْطَانَ كَانَ لِلرَّحْمَنِ عَصِيًّا
(44) يَا أَبَتِ إِنِّي أَخَافُ أَنْ يَمَسَّكَ عَذَابٌ مِنَ الرَّحْمَنِ فَتَكُونَ لِلشَّيْطَانِ وَلِيًّا
(45) قَالَ أَرَاغِبٌ أَنْتَ عَنْ آلِهَتِي يَا إِبْرَاهِيمُ لَئِنْ لَمْ تَنْتَهِ لَأَرْجُمَنَّكَ وَاهْجُرْنِي مَلِيًّا
(46) قَالَ سَلَامٌ عَلَيْكَ سَأَسْتَغْفِرُ لَكَ رَبِّي إِنَّهُ كَانَ بِي حَفِيًّا (47) وَأَعْتَزِلُكُمْ وَمَا
تَدْعُونَ مِنْ دُونِ الله وَأَدْعُو رَبِّي عَسَى أَلَّا أَكُونَ بِدُعَاءِ رَبِّي شَقِيًّا (48) فَلَمَّا
اعْتَزَلَهُمْ وَمَا يَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللهِ وَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَكُلًّا جَعَلْنَا نَبِيًّا
(49) وَوَهَبْنَا لَهُمْ مِنْ رَحْمَتِنَا وَجَعَلْنَا لَهُمْ لِسَانَ صِدْقٍ عَلِيًّا (50) وَاذْكُرْ فِي
الْكِتَابِ مُوسَى إِنَّهُ كَانَ مُخْلَصًا وَكَانَ رَسُولًا نَبِيًّا (51) وَنَادَيْنَاهُ مِنْ جَانِبِ الطُّورِ
الْأَيْمَنِ وَقَرَّبْنَاهُ نَجِيًّا (52) وَوَهَبْنَا لَهُ مِنْ رَحْمَتِنَا أَخَاهُ هَارُونَ نَبِيًّا (53) وَاذْكُرْ فِي
الْكِتَابِ إِسْمَاعِيلَ إِنَّهُ كَانَ صَادِقَ الْوَعْدِ وَكَانَ رَسُولًا نَبِيًّا (54) وَكَانَ يَأْمُرُ أَهْلَهُ
بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ وَكَانَ عِنْدَ رَبِّهِ مَرْضِيًّا (55) وَاذْكُرْ فِي الْكِتَابِ إِدْرِيسَ إِنَّهُ كَانَ
صِدِّيقًا نَبِيًّا (56) وَرَفَعْنَاهُ مَكَانًا عَلِيًّا (57) أُولَئِكَ الَّذِينَ أَنْعَمَ الله عَلَيْهِمْ مِنَ
النَّبِيِّينَ مِنْ ذُرِّيَّةِ آدَمَ وَمِمَّنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍ وَمِنْ ذُرِّيَّةِ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْرَائِيلَ وَمِمَّنْ
هَدَيْنَا وَاجْتَبَيْنَا إِذَا تُتْلَى عَلَيْهِمْ آيَاتُ الرَّحْمَنِ خَرُّوا سُجَّدًا وَبُكِيًّا (58) فَخَلَفَ مِنْ
بَعْدِهِمْ خَلْفٌ أَضَاعُوا الصَّلَاةَ وَاتَّبَعُوا الشَّهَوَاتِ فَسَوْفَ يَلْقَوْنَ غَيًّا (59) إِلَّا مَنْ
تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا فَأُولَئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ شَيْئًا (60) جَنَّاتِ
عَدْنٍ الَّتِي وَعَدَ الرَّحْمَنُ عِبَادَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّهُ كَانَ وَعْدُهُ مَأْتِيًّا (61) لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا
لَغْوًا إِلَّا سَلَامًا وَلَهُمْ رِزْقُهُمْ فِيهَا بُكْرَةً وَعَشِيًّا (62) تِلْكَ الْجَنَّةُ الَّتِي نُورِثُ مِنْ
عِبَادِنَا مَنْ كَانَ تَقِيًّا (63) وَمَا نَتَنَزَّلُ إِلَّا بِأَمْرِ رَبِّكَ لَهُ مَا بَيْنَ أَيْدِينَا وَمَا خَلْفَنَا وَمَا
بَيْنَ ذَلِكَ وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا (64) رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا فَاعْبُدْهُ
وَاصْطَبِرْ لِعِبَادَتِهِ هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا (65) وَيَقُولُ الْإِنْسَانُ أَئِذَا مَا مِتُّ لَسَوْفَ
أُخْرَجُ حَيًّا (66) أَوَلَا يَذْكُرُ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ يَكُ شَيْئًا (67) فَوَرَبِّكَ
لَنَحْشُرَنَّهُمْ وَالشَّيَاطِينَ ثُمَّ لَنُحْضِرَنَّهُمْ حَوْلَ جَهَنَّمَ جِثِيًّا (68) ثُمَّ لَنَنْزِعَنَّ مِنْ كُلِّ
شِيعَةٍ أَيُّهُمْ أَشَدُّ عَلَى الرَّحْمَنِ عِتِيًّا (69) ثُمَّ لَنَحْنُ أَعْلَمُ بِالَّذِينَ هُمْ أَوْلَى بِهَا
صِلِيًّا (70) وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا كَانَ عَلَى رَبِّكَ حَتْمًا مَقْضِيًّا (71) ثُمَّ نُنَجِّي الَّذِينَ
اتَّقَوْا وَنَذَرُ الظَّالِمِينَ فِيهَا جِثِيًّا (72) وَإِذَا تُتْلَى عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ
كَفَرُوا لِلَّذِينَ آمَنُوا أَيُّ الْفَرِيقَيْنِ خَيْرٌ مَقَامًا وَأَحْسَنُ نَدِيًّا (73) وَكَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُمْ
مِنْ قَرْنٍ هُمْ أَحْسَنُ أَثَاثًا وَرِئْيًا (74) قُلْ مَنْ كَانَ فِي الضَّلَالَةِ فَلْيَمْدُدْ لَهُ
الرَّحْمَنُ مَدًّا حَتَّى إِذَا رَأَوْا مَا يُوعَدُونَ إِمَّا الْعَذَابَ وَإِمَّا السَّاعَةَ فَسَيَعْلَمُونَ مَنْ
هُوَ شَرٌّ مَكَانًا وَأَضْعَفُ جُنْدًا (75) وَيَزِيدُ الله الَّذِينَ اهْتَدَوْا هُدًى وَالْبَاقِيَاتُ
الصَّالِحَاتُ خَيْرٌ عِنْدَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَخَيْرٌ مَرَدًّا (76) أَفَرَأَيْتَ الَّذِي كَفَرَ بِآيَاتِنَا وَقَالَ
لَأُوتَيَنَّ مَالًا وَوَلَدًا (77) أَطَّلَعَ الْغَيْبَ أَمِ اتَّخَذَ عِنْدَ الرَّحْمَنِ عَهْدًا (78) كَلَّا سَنَكْتُبُ
مَا يَقُولُ وَنَمُدُّ لَهُ مِنَ الْعَذَابِ مَدًّا (79) وَنَرِثُهُ مَا يَقُولُ وَيَأْتِينَا فَرْدًا (80) وَاتَّخَذُوا

مِنْ دُونِ الله آلِهَةً لِيَكُونُوا لَهُمْ عِزًّا (81) كَلَّا سَيَكْفُرُونَ بِعِبَادَتِهِمْ وَيَكُونُونَ
عَلَيْهِمْ ضِدًّا (82) أَلَمْ تَرَ أَنَّا أَرْسَلْنَا الشَّيَاطِينَ عَلَى الْكَافِرِينَ تَؤُزُّهُمْ أَزًّا (83) فَلَا
تَعْجَلْ عَلَيْهِمْ إِنَّمَا نَعُدُّ لَهُمْ عَدًّا (84) يَوْمَ نَحْشُرُ الْمُتَّقِينَ إِلَى الرَّحْمَنِ وَفْدًا (85)
وَنَسُوقُ الْمُجْرِمِينَ إِلَى جَهَنَّمَ وِرْدًا (86) لَا يَمْلِكُونَ الشَّفَاعَةَ إِلَّا مَنِ اتَّخَذَ عِنْدَ
الرَّحْمَنِ عَهْدًا (87) وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا (88) لَقَدْ جِئْتُمْ شَيْئًا إِدًّا (89) تَكَادُ
السَّمَوَاتُ يَتَفَطَّرْنَ مِنْهُ وَتَنْشَقُّ الْأَرْضُ وَتَخِرُّ الْجِبَالُ هَدًّا (90) أَنْ دَعَوْا لِلرَّحْمَنِ
وَلَدًا (91) وَمَا يَنْبَغِي لِلرَّحْمَنِ أَنْ يَتَّخِذَ وَلَدًا (92) إِنْ كُلُّ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ
وَالْأَرْضِ إِلَّا آتِي الرَّحْمَنِ عَبْدًا (93) لَقَدْ أَحْصَاهُمْ وَعَدَّهُمْ عَدًّا (94) وَكُلُّهُمْ آتِيهِ
يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَرْدًا (95) إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَيَجْعَلُ لَهُمُ الرَّحْمَنُ
وُدًّا (96) فَإِنَّمَا يَسَّرْنَاهُ بِلِسَانِكَ لِتُبَشِّرَ بِهِ الْمُتَّقِينَ وَتُنْذِرَ بِهِ قَوْمًا لُدًّا (97) وَكَمْ
أَهْلَكْنَا قَبْلَهُمْ مِنْ قَرْنٍ هَلْ تُحِسُّ مِنْهُمْ مِنْ أَحَدٍ أَوْ تَسْمَعُ لَهُمْ رِكْزًا (98)

∞ ∞ ∞ ∞ ∞

سورة آل عمران

(رقم 3 في الترتيب العثماني)

بِسْمِ الله الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الم (1) اللهِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ (2) نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا
بَيْنَ يَدَيْهِ وَأَنْزَلَ التَّوْرَاةَ وَالْإِنْجِيلَ (3) مِنْ قَبْلُ هُدًى لِلنَّاسِ وَأَنْزَلَ الْفُرْقَانَ إِنَّ
الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ الله لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَالله عَزِيزٌ ذُو انْتِقَامٍ (4) إِنَّ الله لَا
يَخْفَى عَلَيْهِ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ (5) هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ
كَيْفَ يَشَاءُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ (6) هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ
آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ
فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللهُ
وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو
الْأَلْبَابِ (7) رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنْتَ
الْوَهَّابُ (8) رَبَّنَا إِنَّكَ جَامِعُ النَّاسِ لِيَوْمٍ لَا رَيْبَ فِيهِ إِنَّ الله لَا يُخْلِفُ الْمِيعَادَ (9)
إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَنْ تُغْنِيَ عَنْهُمْ أَمْوَالُهُمْ وَلَا أَوْلَادُهُمْ مِنَ اللهِ شَيْئًا وَأُولَئِكَ هُمْ
وَقُودُ النَّارِ (10) كَدَأْبِ آلِ فِرْعَوْنَ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا فَأَخَذَهُمُ الله
بِذُنُوبِهِمْ وَالله شَدِيدُ الْعِقَابِ (11) قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا سَتُغْلَبُونَ وَتُحْشَرُونَ إِلَى
جَهَنَّمَ وَبِئْسَ الْمِهَادُ (12) قَدْ كَانَ لَكُمْ آيَةٌ فِي فِئَتَيْنِ الْتَقَتَا فِئَةٌ تُقَاتِلُ فِي سَبِيلِ
الله وَأُخْرَى كَافِرَةٌ يَرَوْنَهُمْ مِثْلَيْهِمْ رَأْيَ الْعَيْنِ وَالله يُؤَيِّدُ بِنَصْرِهِ مَنْ يَشَاءُ إِنَّ
فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لِأُولِي الْأَبْصَارِ (13) زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ
وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ
وَالْحَرْثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَالله عِنْدَهُ حُسْنُ الْمَآبِ (14) قُلْ أَؤُنَبِّئُكُمْ بِخَيْرٍ
مِنْ ذَلِكُمْ لِلَّذِينَ اتَّقَوْا عِنْدَ رَبِّهِمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا
وَأَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ وَرِضْوَانٌ مِنَ الله وَالله بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ (15) الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا
إِنَّنَا آمَنَّا فَاغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ (16) الصَّابِرِينَ وَالصَّادِقِينَ وَالْقَانِتِينَ
وَالْمُنْفِقِينَ وَالْمُسْتَغْفِرِينَ بِالْأَسْحَارِ (17) شَهِدَ الله أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ
وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ (18) إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ الله
الْإِسْلَامُ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ
وَمَنْ يَكْفُرْ بِآيَاتِ الله فَإِنَّ اللهِ سَرِيعُ الْحِسَابِ (19) فَإِنْ حَاجُّوكَ فَقُلْ أَسْلَمْتُ
وَجْهِيَ لِلَّهِ وَمَنِ اتَّبَعَنِ وَقُلْ لِلَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْأُمِّيِّينَ أَأَسْلَمْتُمْ فَإِنْ أَسْلَمُوا
فَقَدِ اهْتَدَوْا وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ وَالله بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ (20) إِنَّ الَّذِينَ
يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ الله وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّينَ بِغَيْرِ حَقٍّ وَيَقْتُلُونَ الَّذِينَ يَأْمُرُونَ بِالْقِسْطِ
مِنَ النَّاسِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ (21) أُولَئِكَ الَّذِينَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا
وَالْآخِرَةِ وَمَا لَهُمْ مِنْ نَاصِرِينَ (22) أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيبًا مِنَ الْكِتَابِ
يُدْعَوْنَ إِلَى كِتَابِ الله لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ يَتَوَلَّى فَرِيقٌ مِنْهُمْ وَهُمْ مُعْرِضُونَ (23)

ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا لَنْ تَمَسَّنَا النَّارُ إِلَّا أَيَّامًا مَعْدُودَاتٍ وَغَرَّهُمْ فِي دِينِهِمْ مَا كَانُوا
يَفْتَرُونَ (24) فَكَيْفَ إِذَا جَمَعْنَاهُمْ لِيَوْمٍ لَا رَيْبَ فِيهِ وَوُفِّيَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ
وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ (25) قُلِ اللهمَّ مَالِكَ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ
مِمَّنْ تَشَاءُ وَتُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ
(26) تُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَتُولِجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ وَتُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ
وَتُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَتَرْزُقُ مَنْ تَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ (27) لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ
الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ الله فِي شَيْءٍ
إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً وَيُحَذِّرُكُمُ الله نَفْسَهُ وَإِلَى الله الْمَصِيرُ (28) قُلْ إِنْ
تُخْفُوا مَا فِي صُدُورِكُمْ أَوْ تُبْدُوهُ يَعْلَمْهُ الله وَيَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي
الْأَرْضِ وَالله عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (29) يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ
مُحْضَرًا وَمَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ أَمَدًا بَعِيدًا وَيُحَذِّرُكُمُ الله
نَفْسَهُ وَالله رَءُوفٌ بِالْعِبَادِ (30) قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ الله فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ الله
وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَالله غَفُورٌ رَحِيمٌ (31) قُلْ أَطِيعُوا الله وَالرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّوْا
فَإِنَّ الله لَا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ (32) إِنَّ الله اصْطَفَى آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ
عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ (33) ذُرِّيَّةً بَعْضُهَا مِنْ بَعْضٍ وَالله سَمِيعٌ عَلِيمٌ (34) إِذْ
قَالَتِ امْرَأَةُ عِمْرَانَ رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا فَتَقَبَّلْ مِنِّي إِنَّكَ
أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ (35) فَلَمَّا وَضَعَتْهَا قَالَتْ رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَى وَالله أَعْلَمُ
بِمَا وَضَعَتْ وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنْثَى وَإِنِّي سَمَّيْتُهَا مَرْيَمَ وَإِنِّي أُعِيذُهَا بِكَ وَذُرِّيَّتَهَا
مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ (36) فَتَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُولٍ حَسَنٍ وَأَنْبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا وَكَفَّلَهَا
زَكَرِيَّا كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا قَالَ يَا مَرْيَمُ أَنَّى لَكِ
هَذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِنْدِ الله إِنَّ الله يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ (37) هُنَالِكَ دَعَا
زَكَرِيَّا رَبَّهُ قَالَ رَبِّ هَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ ذُرِّيَّةً طَيِّبَةً إِنَّكَ سَمِيعُ الدُّعَاءِ (38) فَنَادَتْهُ
الْمَلَائِكَةُ وَهُوَ قَائِمٌ يُصَلِّي فِي الْمِحْرَابِ أَنَّ الله يُبَشِّرُكَ بِيَحْيَى مُصَدِّقًا بِكَلِمَةٍ
مِنَ الله وَسَيِّدًا وَحَصُورًا وَنَبِيًّا مِنَ الصَّالِحِينَ (39) قَالَ رَبِّ أَنَّى يَكُونُ لِي غُلَامٌ
وَقَدْ بَلَغَنِيَ الْكِبَرُ وَامْرَأَتِي عَاقِرٌ قَالَ كَذَلِكَ اللهِ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ (40) قَالَ رَبِّ
اجْعَلْ لِي آيَةً قَالَ آيَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمْزًا وَاذْكُرْ رَبَّكَ كَثِيرًا
وَسَبِّحْ بِالْعَشِيِّ وَالْإِبْكَارِ (41) وَإِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ الله اصْطَفَاكِ
وَطَهَّرَكِ وَاصْطَفَاكِ عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ (42) يَا مَرْيَمُ اقْنُتِي لِرَبِّكِ وَاسْجُدِي
وَارْكَعِي مَعَ الرَّاكِعِينَ (43) ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ
يُلْقُونَ أَقْلَامَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَخْتَصِمُونَ (44) إِذْ قَالَتِ
الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ الله يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ
وَجِيهًا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ (45) وَيُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَكَهْلًا
وَمِنَ الصَّالِحِينَ (46) قَالَتْ رَبِّ أَنَّى يَكُونُ لِي وَلَدٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ قَالَ
كَذَلِكِ الله يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ إِذَا قَضَى أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ (47) وَيُعَلِّمُهُ
الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَاةَ وَالْإِنْجِيلَ (48) وَرَسُولًا إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنِّي قَدْ
جِئْتُكُمْ بِآيَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ أَنِّي أَخْلُقُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنْفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ

طَيْرًا بِإِذْنِ الله وَأبْرِئُ الْأكْمَهَ وَالْأبْرَصَ وَأحْيِي الْمَوْتَى بِإِذْنِ الله وَأنَبِّئُكُمْ بِمَا
تَأْكُلُونَ وَمَا تَدَّخِرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ (49)
وَمُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَاةِ وَلِأُحِلَّ لَكُمْ بَعْضَ الَّذِي حُرِّمَ عَلَيْكُمْ وَجِئْتُكُمْ
بِآيَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ فَاتَّقُوا الله وَأَطِيعُونِ (50) إِنَّ الله رَبِّي وَرَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ هَذَا
صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ (51) فَلَمَّا أَحَسَّ عِيسَى مِنْهُمُ الْكُفْرَ قَالَ مَنْ أَنْصَارِي إِلَى الله
قَالَ الْحَوَارِيُّونَ نَحْنُ أَنْصَارُ الله آمَنَّا بِالله وَاشْهَدْ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ (52) رَبَّنَا آمَنَّا
بِمَا أَنْزَلْتَ وَاتَّبَعْنَا الرَّسُولَ فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ (53) وَمَكَرُوا وَمَكَرَ الله وَالله
خَيْرُ الْمَاكِرِينَ (54) إِذْ قَالَ الله يَا عِيسَى إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ وَمُطَهِّرُكَ
مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا وَجَاعِلُ الَّذِينَ اتَّبَعُوكَ فَوْقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ ثُمَّ
إِلَيَّ مَرْجِعُكُمْ فَأَحْكُمُ بَيْنَكُمْ فِيمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ (55) فَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا
فَأُعَذِّبُهُمْ عَذَابًا شَدِيدًا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمَا لَهُمْ مِنْ نَاصِرِينَ (56) وَأَمَّا الَّذِينَ
آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَيُوَفِّيهِمْ أُجُورَهُمْ وَالله لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ (57) ذَلِكَ
نَتْلُوهُ عَلَيْكَ مِنَ الْآيَاتِ وَالذِّكْرِ الْحَكِيمِ (58) إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِنْدَ الله كَمَثَلِ آدَمَ
خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ (59) الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلَا تَكُنْ مِنَ
الْمُمْتَرِينَ (60) فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ
أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَلْ لَعْنَةَ الله
عَلَى الْكَاذِبِينَ (61)

∞ ∞ ∞ ∞ ∞

ثبت المراجع

1. فهرس المصادر العربيّة القديمة

ابن الجزريّ، شمس الدين. التمهيد في علم التجويد. تحرير غانم قدوري حمد. بيروت: مؤسّسة الرسالة، 1986.

ابن حزم، الأندلسي. جمهرة أنساب العرب، نشر وتحقيق وتعليق ليفي بروفنسال. القاهرة: دار المعارف، 1948.

______. الرسالة في المفاضلة بين الصحابة. تحقيق سعيد الأفغاني. بيروت: دار الفكر، 1969.

______. الفِصل في الملل والأهواء والنحل. تصحيح وتذييل عبد الرحمن خليفة. القاهرة: محمّد علي صبيح وأولاده، 1347هـ.

______. طوق الحمامة في الألفة والأُلّاف. بيروت: دار الجيل، 2004.

ابن رشيق. العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده. تحقيق محيي الدين عبد الحميد. ط. 3. القاهرة: مطبعة السعادة، 1963.

ابن سعد، محمد. الطبقات الكبرى. تحقيق إحسان عبّاس. ط. 8. ج. 9. بيروت: دار صادر، 1960–68.

ابن عاشور، محمد الطاهر. تفسير التحرير والتنوير. ج. 30. تونس: الدار التونسية للنشر، 2008.

ابن عربيّ، محيي الدين. الفتوحات المكّية. ضبطه وصحّحه أحمد شمس الدين. ط. 3. بيروت: دار الكتب العلميّة، 2011.

______. تفسير القرآن الكريم. ج. 2. بيروت: دار اليقظة العربية، 1968.

ابن قتيبة، عبد الله ابن مسلم. الشّعر والشّعراء. تحقيق أحمد محمّد شاكر. القاهرة: دار المعارف، 1966.

______. تفسير غريب القرآن. تحقيق أحمد صقر. القاهرة: دار إحياء الكتب العربيّة، 1958.

ابن كثير، إسماعيل بن عمر. قصص الأنبياء. تحقيق مصطفى عبد الواحد. القاهرة: دار الكتب الحديثة، د. ت.

______. تفسير القرآن العظيم. ج. 7. بيروت: دار الفكر، 1970.

______. البداية والنهاية. ج. 14. بيروت: مكتبة المعارف، 1966.

ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمّد بن مكرم. لسان العرب. ج. 7. ط. 1. بيروت: دار صادر، 1997.

ابن هشام. السّيرة النّبويّة. حقّقها وشرحها ووضع فهارسها مصطفى السّقّا وآخرون. بيروت: المكتبة العلميّة، د. ت.

أبو عبيدة، معمّر بن المُثنّى التيّمي. مجاز القرآن. تحقيق محمد فواد سزكين. القاهرة: مكتبة الخانجي، 1381 هـ.

الإبياريّ، إبراهيم. تاريخ القرآن. ط. 3. بيروت: دار الكتاب اللبنانيّ، 1991.

الآلوسي، محمود. روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني. تحرير علي عبد الباري عطيّة. ط. 1. بيروت: دار الكتب العلميّة، 1994.

الأصفهانيّ، الرّاغب. المفردات في غريب القرآن في اللغة والأدب والتفسير وعلوم القرآن. تحقيق صفوان داوودي. ط. 2. دمشق: دار القلم، 1997.

الأناجيل المنحولة. ترجمة إسكندر شديد، غسطا. دير سيّدة النصر، 2004.

البخاري، محمّد ابن إسحاق. صحيح البخاري. ترجمة محمّد محسن خان. ج. 9. المدينة: دار الفكر، 1979.

الجرجاني، عبد القاهر. دلائل الإعجاز. تحرير محمّد التونجي. بيروت: دار الكتاب العربيّ، 1995.

______. أسرار البلاغة. تحقيق هلموت ريتر، إسطنبول، 1954.

الداني، أبي عمرو عثمان بن سعيد. كتاب التيسير في القراءات السبع. تحرير أوتو بريتزل. نسخة بيبلوتيكا إسلاميكا. إسطنبول: مطبعة الدولة، 1930.

الرازي، [محمد بن عمر] الفخر [الدين]. مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير. 32 جزءاً. القاهرة: المطبعة البهيّة المصريّة، 1934–1962.

الزجّاج، إبراهيم بن السري أبو إسحق (241–311ه). تفسير أسماء الله الحُسنى. ط. 4. بيروت: دار المأمون للتراث، 1983.

الزّبيري، المصعب بن عبد الله بن المصعب، كتاب نسب قريش. تصحيح وتعليق ليفي بروفنسال. القاهرة: دار المعارف للطباعة والنشر، 1951.

الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله. البرهان في علوم القرآن. تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. القاهرة: دار التراث، د. ت.

الزمخشريّ. الكشّاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل. تحقيق محمّد عبد السلام شاهين. 4 أجزاء. بيروت: دار الكتب

العلميّة، 1995.

السجستاني، ابن أبي داوود. كتاب المصاحف.

In Materials for the History of the Text of the Qur’an. Edited by Arthur Jeffery. Leiden: Brill, 1951.

السّيوطيّ، جلال الدين. الإتقان في علوم القرآن. تحرير محمّد أبو الفضل إبراهيم. ج. 4. صيدا: المكتبة العصريّة، 1997.

______. المتوكّلي فيما ورد في القرآن باللغات الحبشيّة والفارسيّة والروميّة والهنديّة والسريانيّة والعبريّة والنبطيّة والقبطيّة والتركيّة والزنجيّة والبربريّة. تحقيق عبد الكريم زبيدي. بيروت: دار البلاغة، 1988.

شيخو، لويس. رياض الأدب في مراثي شواعر العرب. بيروت: المطبعة الكاثوليكية للآباء اليسوعيين، 1997.

الطباطبائيّ، السيّد محمّد حسين. الميزان في تفسير القرآن. ط. 3. ج. 20. بيروت: مؤسّسة الأعلميّ للمطبوعات، 1974.

الطبريّ، أبو جعفر [محمد بن جرير]. جامع البيان عن تأويل آي القرآن. تحقيق محمد محمود شاكر وأحمد محمود شاكر. ج. 16. القاهرة: دار المعارف، 1954–1968.

______. جامع البيان عن تأويل آي القرآن. ج. 30. بيروت: دار الفكر، 1984.

الطوسيّ، أبو جعفر محمد بن الحسن. التبيان في تفسير القرآن الكريم. تحرير أحمد شوقي لأمين وأحمد حبيب قصير العامليّ. ج. 10. النجف: المطبعة الأعلميّة، 1957.

عبد الباقي، محمد فؤاد. المعجم المفهرس لألفاظ القرآن. بيروت: دار الأندلس، 1945.

عبده، محمد ورشيد رضا. تفسير القرآن الكريم، المشهور بـ تفسير المنار. ج. 12. القاهرة: مطبعة المنار، 1917–1934.

العهد الجديد: ترجمة بين السطور [يوناني–عربي]، إعداد الآباء بولس فغالي وأنطوان عوكر وآخرون. بيروت: الجامعة الأنطونية كليّة العلوم البيبليّة والمسكونيّة والأديان، 2003.

القرآن الكريم. قراءة حفص عن عاصم. الطبعة المعتمدة من مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف.

القرطاجنّي، حازم. منهاج البلغاء وسراج الأدباء في البلاغة. تحقيق محمد الحبيب بن الخوجة. ط. 2. بيروت: دار الغرب الإسلاميّ، 1981.

القرطبيّ، محمد بن أحمد الأنصاري. الجامع لأحكام القرآن. القاهرة: دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، 1967.

_____. الجامع لأحكام القرآن. ط. 2. ج. 20. بيروت: دار إحياء التراث العربيّ، 1985.

قطب، سيّد. في ظلال القرآن. ج. 6. القاهرة: دار الشروق، 1979.

_____. التصوير الفني في القرآن. القاهرة: دار الشروق، 2004.

مجاهد ابن جبر، أبو الحجّاج. تفسير مجاهد. تحقيق عبد الرحمن بن طاهر بن محمد السورتي. ج. 2. إسلام أباد، د. ت. إعادة إصدار: المنشورات العلميّة، د. ت.

مقاتل ابن سليمان البلخي. تفسير خمسمئة آية من القرآن. تحقيق إشعيا غولدفيلد. شفيرعام: دار المشرق، 1980.

_________. تفسير مقاتل ابن سليمان. تحقيق عبد الله محمود شحاتة. ج. 5. القاهرة: الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، 1980–1987.

∞ ∞ ∞ ∞ ∞

2. فهرس المراجع العربيّة الحديثة

أباظة، ثروت. السرد القصصيّ في القرآن الكريم. القاهرة: دار نهضة مصر، د. ت.

ابن عاشور، محمّد الطاهر. التحرير والتنوير أو تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد. تونس: الدار التونسيّة للنشر، 1984.

أبو بكر، أميمة. محررة. النِسْويّة والمنظور الإسلامي: آفاق جديدة للمعرفة والإصلاح. القاهرة: مؤسسة المرأة والثقافة، 2013.

أبو زهرة، محمّد. المعجزة الكبرى للقرآن. القاهرة: دار الفكر العربيّ، 1970.

أبو زيد، نصر حامد. "مقاربة جديدة لـ القرآن: من "النصّ" إلى "الخطاب" نحو تأويليّة إنسانويّة". ورقة قدّمت إلى مؤتمر "حقوق الإنسان وتجديد الخطاب الديني: كيف يستفيد العالم العربي من تجارب العالم الإسلامي غير العربي؟" الذي عقد في الإسكندرية في 18–20 نيسان/ أبريل 2006. (آخر زيارة إلى الموقع في 9 آب 2020) https://cihrs.org

_____. النصّ والسلطة والحقيقة: إدارة المعرفة وإرادة الهيمنة. بيروت: المركز الثقافي العربي، 2000.

_____. مفهوم النصّ: دراسة في علوم القرآن. ط. 3. بيروت: المركز الثقافيّ العربيّ، 1996.

أبو شقّة، عبد الحليم. تحرير المرأة في عصر الرسالة: دراسة جامعة لنصوص القرآن الكريم وصحيح البخاري ومسلم. الكويت: دار القلم، 1992.

أحمد، صابر مولاي. منهج التصديق والهيمنة في القرآن الكريم: سورة البقرة أنموذجاً. المغرب: مؤسسة مؤمنون بلا حدود، 2017.

أحمد، ليلى. المرأة والجنوسة في الإسلام: الجذور التاريخيّة لقضيّة جدليّة حديثة. ترجمة منى إبراهيم وهالة كمال. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 1999.

أدونيس. (علي أحمد سعيد). النصّ القرآني وآفاق الكتابة. بيروت: الآداب، 1993.

أركون، محمّد. القرآن من الموروث إلى تحليل الخطاب الدينيّ. ترجمة وتعليق هاشم صالح. بيروت: دار الطليعة، 2001.

إيزوتسو، توشيهيكو. الله والإنسان في القرآن: علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم. ترجمة وتقديم هلال محمد الجهاد. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2007.

بابا عمّي، محمّد بن موسى. مفهوم الزّمان في القرآن الكريم. بيروت: دار الغرب الإسلاميّ، 2000.

باطاهر، ابن عيسى. "طرق العرض في القرآن: الأهداف والخصائص الأسلوبيّة." حوليّات الآداب والعلوم الاجتماعيّة. جامعة الكويت، 178 (22): 2001–2002.

بدوي، عبد الرحمن. الدفاع عن القرآن ضدّ منتقديه. ترجمة كمال جاد الله. القاهرة: دار الجليل، 1997.

البستانيّ، محمود. دراسات فنّيّة في قصص القرآن. بيروت: دار بيروت للطباعة والنشر والتوزيع، 1989.

بناني، فريدة، وزينب معادي. مختارات من النصوص المقدّسة المرسّخة للحقوق الإنسانيّة في الإسلام. ورشة عمل بإشراف الناشطة فاطمة المرنيسي. الرباط: مؤسسة فريريش إيبرت، 1995.

البهي، محمّد. تفسير سورة مريم. القاهرة: مكتبة وهبة، 1978.

بودراع، عبد الرحمن. الخطاب القرآني ومناهج التأويل: نحو دراسة نقديّة للتأويلات المعاصرة. الرباط: الرابطة المحمّديّة للعلماء، 2013.

تيزيني، طيّب. مقدّمات أوّليّة في الإسلام المحمّدي الباكر، نشأةً وتأسيساً. دمشق: دار دمشق، 1994.

جدعان، فهمي. خارج السِّرب: بحث في النِسْويّة الإسلاميّة الرافضة وإغراءات الحريّة. بيروت: الشبكة العربيّة للأبحاث والنشر، 2010.

جرم الهبلة كركر، صمت الدين. المرأة من خلال الآيات القرآنية. تونس: الشركة التونسيّة للتوزيع، 1979.

الجيار، مدحت. موسيقى الشِّعر العربيّ قضايا ومشكلات. ط. 5. القاهرة: دار المعارف، 1995.

حايك، ميشال. المسيح في الإسلام. بيروت: دار المشرق، 1961.

حسّان، تمّام. البيان في روائع القرآن. ط. 2. القاهرة: عالم الكتب، 2000.

حسين، محمّد محمّد. أساليب الصّناعة في شعر الخمر والنّاقة بين الأعشى والجاهليّين. الإسكندريّة: منشأة المعارف، 1960.

الحوفي. أحمد محمود. المرأة في الشّعر الجاهليّ. ط. 2. القاهرة: دار الفكر العربي، 1963.

خضر، جورج. حديث الأحد. ج. 2. بيروت: منشورات النور، 1985.

خضر، محمد مشرف. بلاغة السرد القصصي في القرآن الكريم. القاهرة: دار العواصم، 2004.

الخطيب القزويني، جلال الدين محمد بن عبد الرحمن الشافعي الدّمشقي. التلخيص في علوم البلاغة، وهو تلخيص كتاب مفتاح العلوم للسكاكي. تحرير عبد الحميد هنداوي. بيروت: دار الكتب العلميّة، 1977.

خلف الله، محمّد أحمد. الفنّ القصصيّ في القرآن الكريم. ط. 2. القاهرة: مكتبة الأنجلو–المصريّة، 1965.

خليل، سمير. "التراث العربي المسيحي القديم والإسلام." في المسيحيّة والإسلام: مرايا متقابلة. جامعة البلمند: مركز الدراسات المسيحيّة الإسلاميّة، 1997.

خمري، حسين. نظرية النصّ. بيروت: الدار العربية للعلوم، 2007.

الخولي، أمين. مناهج تجديد في النّحو والبلاغة والتفسير والأدب. القاهرة: دار المعرفة، 1961.

راتسنجر، جوزيف. مدخل إلى الإيمان المسيحيّ. ترجمة نبيل خوري. ط. 4. بيروت: المكتبة البوليسيّة، 1994.

رشيد رضا. تفسير القرآن الحكيم الشهير بـ تفسير المنار. ج. 12. بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر، د.ت.

رؤوف عزّت، هبة. المرأة والعمل والسياسة: رؤية إسلاميّة. القاهرة: المعهد العالي للفكر الإسلامي، 1998.

الربيعي، تركي علي. "الجنس المقدّس في الميثيلوجية الإسلاميّة". مواقف. 73–74 (1993–94).

زمرّد، فريدة. مفهوم التأويل في القرآن الكريم: دراسة مصطلحيّة. الرباط: الرابطة المحمّديّة للعلماء، 2013.

السَّعدي، عبد الناصر بن ناصر. المجموعة الكاملة لمؤلّفات الشيخ عبد الرحمن بن ناصر السّعديّ. عنيزة: مركز صالح بن صالح الثقافيّ، 1988.

السعيد، لبيب. الجمع الأوّل للقرآن الكريم أو المصحف المرتّل: بواعثه ومخطّطاته. القاهرة: دار الكتاب العربيّ، 1967.

سلام، محمّد زغلول. أثر القرآن في تطوّر النقد الأدبيّ. القاهرة: دار المعارف في مصر، 1968.

سيداروس، فاضل اليسوعيّ وآخرون، إشراف. معجم اللاهوت الكتابيّ. ط. 5. بيروت: دار المشرق، 2004.

السيّد، رضوان. "جوانب من الدراسات القرآنية الحديثة والمعاصرة في الغرب"، في المستشرقون الألمان: النشوء والتأثير والمصائر. بيروت: دار المدى الإسلامي، 2016.

_____. الجماعة والمجتمع والدولة وسلطة الأيديولوجيا في المجال السياسي العربي الإسلامي. بيروت: دار جداول، 2015.

_____. "التراث العربي وتراث الآخر" في التراث العربي في الحاضر. بيروت: هيئة أبو ظبي للتراث والثقافة، 2014.

الشامي، يحيى. لبيد بن ربيعة العامري. بيروت: دار الفكر العربي، 2002.

شلق، علي. "التصوير الجماليّ في القرآن." في دراسات إسلاميّة. مجلّة المعهد العالي للدراسات الإسلاميّة 2 (1988).

الصابوني، محمد علي. صفوة التفاسير. القاهرة: دار الصابوني، 1989.

الصدّة، هدى. "مقابلة" في عدد ألف من الجنوسة والمعرفة: صياغة المعارف بين التأنيث والتذكير. مجلّة البلاغة المقارنة، العدد التاسع عشر، 1999.

صالح، أماني. "الأبعاد المعرفية لنِسْوية إسلاميّة." في أميمة أبو بكر (محررة) النِسويّة والمنظور الإسلاميّ، 10–18. القاهرة: مؤسّسة المرأة والذاكرة، 2013.

______. "قضيّة النوع في القرآن: منظومة الزوجية بين قطبي الجندر والقوامة." المرأة والحضارة: المرأة في القرآن،3 (2002).

صولة، عبد الله. الحِجاج في القرآن من خلال أهمّ خصائص الأسلوبيّة. تونس: جامعة منوبة، 2001.

الصيروان، عبد العزيز. تحرير المعجم الجامع لغريب مفردات القرآن الكريم: ابن عبّاس، ابن قتيبة، مكّي ابن طالب، أبو حيّان. بيروت: دار العلم للملايين، 1986.

ضوّ، إبراهيم عبد المجيد. "اللّغة العربيّة بين المذكّر والمؤنّث". أطروحة دكتوراة غير منشورة، جامعة القاهرة–دار العلوم، 1992.

الطرابلسي، محمّد عبد الهادي. "في منهجيّة الدراسة الأسلوبيّة"، في أشغال ندوة اللسانيّات واللغة العربيّة بتونس، 1978. تونس: مركز الدراسات والبحوث الاقتصاديّة والاجتماعيّة، (1981): 215–228.

الطراونة، سليمان. دراسة نصّيّة في القصّة القرآنية. د. م.، 1992.

طهماز، عبد الحميد محمود. التوحيد والتّنزيه في سورة مريم. ج. 10. دمشق: دار القلم، 1990.

عبّادي، أحمد. "نظرات مستأنفة في آيات القوامة." في مبادرة تعميق وتأصيل المعرفة بمفهوميّ القوامة والولاية، أعمال المائدة المستديرة التي نظمها مركز الدراسات والبحوث في القضايا النسائيّة في الإسلام بالرابطة المحمديّة للعلماء بتنسيق مع حركة مساواة الدوليّة، 17–34. الرباط: دار الأمان، 2013.

عبد الرحمن، طالب. كتاب الأمّة: العربيّة تواجه التحدّيّات. العدد 116. قطر. وزارة الأوقاف والشؤون الإسلاميّة، 2006.

عبد الرحيم، عبد الجليل. لغة القرآن الكريم. عمّان: مكتبة الرسالة الحديثة، 1981.

عَبُّود، حُسْن. السيّدة مريم في القرآن الكريم: قراءة أدبيّة. بيروت: دار الساقي، 2010.

______. "من أجل بناء معرفيّ حول مَفْهومَيّ "القوِامة والولاية" في مكتسبات المرأة التشريعية في المغرب والخيارات الممكنة للمسار اللبناني، 243–260. تحرير حُسْن عبود ونزهة عمّور. الناشر: London: Equality Now والطباعة: بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، 2020.

______. "كيف تكون النِسْوية الإسلاميّة جزء فعّال في الدراسات الإسلاميّة؟" في نحو إعادة بناء الدراسات الإسلاميّة، 223–252. تحرير رضوان السيّد وساري حنفي وبلال الأرفه لي. بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، 2019.

______. ”هل يُمكن اعتبار طرحها الإصلاحيّ مُلائماَ؟ النِسْويّة الإسلاميّة وبناء الإنسان العربي الجديد“ في الكتاب السنوي الخامس: نحو إنسان عربي جديد، 463–477. بيروت: مؤسسة الفكر العربي، 2019.

______. ”إمامة المرأة للصلاة من يوم الجمعة“ في حوار الحقيقة من أجل الحياة. بيروت: منشورات كلية اللاهوت للشرق الأدنى 4 (2019).

______. ”ترنيمة مريم ‹تعظّم نفسي الرّبّ› وحافز ”قلب الموازين“ بالنّسبة إلى النّساء والمستضعَفين والفقراء“، 71–84. في رندى أبي عاد، محرّرة. السّلام عليك: تفكُّر إسلاميّ ومسيحيّ في السّيّدة مريم العذراء. بيروت: المكتبة البوليسيّة ومؤسّسة أديان، 2015.

______. ”بيبلوغرافيا اتّجاهات عامة وأساسيّة لنِسْوية إسلاميّة عربية المنشأ“ في أميمة أبو بكر، محرّرة. النِسْوية والمنظور الإسلامي: آفاق جديدة للمعرفة والإصلاح، 190–211. القاهرة: ملتقى المرأة والذاكرة، 2013.

______. ”وجوه المنهج النِسْوي التجديدي للتفسير القرآني: عائشة عبد الرحمن وآمنة ودود“ في أعمال مؤتمر، النِسْويّة العربية: رؤية نقدية،387–400. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية وتجمع الباحثات اللبنانيات، 2012.

______. ”الإسلام وعقيدة الحبل بلا دنس أو العصمة من الخطيئة الأولى المتوارثة.“ مجلّة الكهنوتيّة. أنطلياس: مركز التعليم المسيحيّ (2004).

عبد الرازق، أسماء. ”المرأة في قصّة الخلق: رؤية مقارنة بين منظورَي البراءة والإدانة.“ في المرأة والحضارة: المرأة في القرآن 3 (2002).

عبد الرحمن، عائشة (بنت الشاطئ). التفسير البياني للقرآن الكريم. جزءان. القاهرة: دار المعارف، 1967.

______. المفهوم الإسلامي لتحرير المرأة. القاهرة: مطبعة مخيمر، 1967.

______. سلسلة تراجم بيت النبوّة. القاهرة: دار الشروق، د. ت.

عبد الرّحمن، طالب. ”العربيّة تواجه التحدّيات.“ كتاب الأمّة. الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 116 (2006).

عبده، محمّد ورشيد رضا. تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار). ج. 12. القاهرة: الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، 1990.

عزّة، هبة رؤوف. المرأة والعمل السياسي: رؤية إسلاميّة. فيرجينيا: المعهد العالي للفكر الإسلاميّ، 1995.

عكاشة، ثروة. التّصوير الإسلاميّ: الدينيّ والعربيّ. بيروت: المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر، 1980.

علي مصطفى، هند. "نحو صياغة خطاب نِسْوي بديل: قراءة نقديّة." في أميمة أبو بكر (محرّرة). النِسْوية والمنظور الإسلامي: آفاق جديدة للمعرفة والإصلاح، 151–159. القاهرة: ملتقى المرأة والذاكرة، 2013.

عمر، أحمد مختار. اللغة واختلاف الجنسين. القاهرة: عالم الكتب، 1996.

عوض، ريتا. بنية القصيدة الجاهليّة: السيرة الشعريّة عند امرؤ القيس. بيروت: دار الآداب، 1992.

غونتر، سيباستين. "المعرفة والتراث العلمي في الإسلام ما قبل الحديث: إرثٌّ فكريٌّ في مجال التقاطع بين التعليم والدين" في التفاهم، ترجمة رضوان ضاوي (2020).

______. "المدرسة بوصفها مؤسسة للتعليم في العصر الإسلامي الوسيط" في التفاهم، ترجمة رضوان ضاوي (2017).

______. "آراء العلماء المسلمين القدماء في نظرية التربية والتعليم"، في التفاهم (2016).

فهد، توفيق. الكهانة العربية قبل الإسلام. ترجمة حسن عودة ورندة بعث. بيروت ودمشق: شركة قدمس للنشر والتوزيع، د. ت.

قاسم، محمد أحمد. معجم المذكّر والمؤنّث في اللغة العربيّة. بيروت: دار العلم للملايين، 1989.

قانصوه، وجيه. النصّ الدينيّ في الإسلام: من التفسير إلى التلقّي. بيروت: دار الفارابي، 2011.

قطب، سيّد. التصوير الفنّي في القرآن. ط. 17. القاهرة: دار الشروق، 2004.

______. النقد الأدبيّ: أصوله ومناهجه. ط. 8. القاهرة: دار الشروق، 2003.

______. في ظلال القرآن. ط. 8. القاهرة: دار الشروق، 1979.

كلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيّة بالقيروان. النصّ وأفعال القراءة والفهم والتأويل. أعمال الندوة العلميّة الدوليّة. صفاقس: دار النهى، 2014.

الكوّاز، محمّد كريم. كلام الله: الجانب الشفاهيّ من الظاهرة القرآنية. بيروت: دار الساقي، 2002.

المبارك، محمّد. استقبال النصّ عند العرب. بيروت: المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر، 1999.

المحتسب، عبد المجيد. اتّجاهات التفسير في العصر الراهن. عمّان: مكتبة النهضة الإسلاميّة، 1982.

محمود، أمينة. "نقد ثلاثية الكيد والرياء والغواية"، في المرأة والحضارة: المرأة في القرآن،3 (2002).

مختار، عمر أحمد. اللغة واختلاف الجنسين. القاهرة: عالم الكتب، 1996.

معزّ، مديوني. "الدين والرحمة في اليهودية والبوذيّة"، في التفاهم: الرحمة في الدين والأخلاق ورؤية العالم، 62 (2018).

المرابط، أسماء. القرآن والنساء: قراءة للتحرّر. ترجمة محمّد الفران. مركز الدراسات والبحوث في القضايا النسائيّة في الإسلام بالرابطة المحمّديّة للعلماء. الرباط: دار أبي رقراق، 2010.

المرنيسي، فاطمة. الحريم السياسيّ: النبيّ والنساء. ترجمة عبد الهادي عباس. دمشق: دار الحصاد، 1993.

______. الجنس كهندسة اجتماعيّة: بين النصّ والواقع. ترجمة فاطمة الزهراء زريول. المغرب: نشر الفنك، 1987.

المسدّي، عبد السلام. الأسلوبيّة والأسلوب. تونس: دار العربيّة للكتاب، 1982.

المسعودي، حمادي. "النصوص المقدّسة وتوالد القصص." الفكر العربي المعاصر، ع 112–113 (2002).

مسّوح، جورج. الخيرات الآتية: نظرات في تقارب المسيحيّة والإسلام. البلمند: مركز الدراسات المسيحيّة الإسلاميّة في جامعة البلمند، 2003.

المقراني، عدنان. تأمّلات مريميّة. تعقيب المطران جورج خضر. لبنان: مركز الدراسات المسيحيّة الإسلاميّة في جامعة البلمند، 2001.

المنتار، محمّد. محرّر. مجلّة التأويل: القرآن الكريم وآفاق التأويل. ع. 1 (سبتمبر: 2014).

المنجّد، محمد نور الدين. الترادف في القرآن الكريم بين النظريّة والتطبيق. دمشق دار الفكر، 1997.

ميشيل، دوس. مريم المسلمة. ترجمة عبود كاسوحة. بيروت ودمشق: قدمس للنشر والتوزيع، 2008.

الميلادي، رياض. الكتاب أصلاً من أصول التشريع: إلى حدود القرن الثامن من الهجرة. المغرب: مؤسسة مؤمنون بلا حدود، 2016.

النعيمي، أحمد إسماعيل. الأسطورة في الشعر العربيّ: ما قبل الإسلام. القاهرة: دار سينا، 1995.

نقرة، التهامي. سيكولوجيّة القصّ في القرآن. تونس: الشركة التونسيّة للتوزيع، 1971.

نولدكه، ثيودور. تاريخ القرآن. ترجمة جورج تامر. بيروت: كونراد، 2004.

نويفرث، أنجليكا. "مفاهيم الرحمة وأصولها القرآنية." ترجمة رضوان السيّد. في التفاهم (2018).

الهاشمي، علي. المرأة في الشعر الجاهلي. بغداد: مطبعة المعارف، 1960.

يعقوب الثالث، إغناطيوس (بطريرك انطاكية وسائر الشرق). الشهداء الحميريّون العرب في الوثائق السريانيّة. دمشق: دار نشر، 1966.

∞ ∞ ∞ ∞ ∞

3. المراجع الأجنبيّة القديمة

English Primary Source

The Apocryphal New Testament. Translated by Montague Rhodes James. Oxford: Oxford at the Clarendon Press, 1980.

The Holy Qur'ān: Text, Translation and Commentary. Translated by Yūsuf 'Alī.

USA: McGregor & McGregor, 1946.

Ibn Isḥāq, Muhammad. The Life of Muḥammad. Translated by A. Guillaume. 9th edition. Oxford: Oxford University Press, 1990.

The Koran Interpreted. Translated by Arthur J. Arberry, London: Oxford University Press, 1964.

New Testament: Interlinear Greek–Arabic. Translated by Paul Feghali et. Als. Universite Antonine: Maṭba'at Dakkāsh, 2003.

4. المصادر والمراجع الأجنبيّة الحديثة

English Secondary Sources

Abboud, Hosn. "Denial of Similitude: The Exegetical Concern with Gender in "And the Male is Not Like the Female" (Qur'an 3: 36)." In Knowledge and Education in Classical Islam: Religious Learning between Continuity and Change, edited by Sebastian Günther. Leiden: Brill, 2020.

Abboud, Hosn & Dima Dabbous, Eds. On Islamic Feminist Texts and Women Activism, The Institute of Women in the Arab World (IWSAW), at the Lebanese American University (LAU) Issue (2015–2016).

_______. Mary in the Qur'an: A Literary Reading. London & New York, Routledge, 2014.

_______. Ed. Women and Scripture in the Arab World, The Institute of Women in the Arab World (IWSAW), at the Lebanese American

University (LAU) Dec. issue (2009).

______. “Sūrat Maryam and the Pre–Islamic Panegyrical Ode: A Study of the Tripartite Structure.” In Sources and Approaches Across Disciplines in Near Eastern Studies: Proceeding of the 24th Conference of L’Union Européenne des Arabisants et Islamisants, 3–24. Leuven: Peeters, 2013.

______. “Idhan Maryam Nabiyya. Hence Maryam is a Prophetess: Muslim Classical Exegetes and Women’s Receptiveness to God’s Verbal Inspiration.” In Mariam, the Magdalen and the Mother, edited by Good Deidre. Bloomington: Indiana University Press, 2005.

Abd al–Jalīl, Jean. Marie et L’Islam. Paris: Beauchesne, 1950.

Abu Deeb, Kamal. Al–Jurjani’s Theory of Poetic Imagery. Warminster: Aris and Philips, 1979.

Adonis [Ali, Ahmad Said]. An Introduction to Arab Poetic. Translated by Catherine Cobham. London: Saqi Books, 1990.

Allen, Roger M. A. “Arabic Poetry.” In The New Princeton Encyclopedia of Poetry and Poetics, edited by Alex Preminger and T.V. F. Brogan. New Jersey: Princeton University Press, 1993.

Amagor, Ella. “The Early Meanings of Majāz and the Nature of Abu Ubayda’s Exegesis.” In The Qur’an and Formative Interpretation, edited by Adrew Rippin. Aldershot: Ashgate, 1999).

Anawati, George. “Islam and the Immaculate Conception.” In The Dogma of the Immaculate Conception: History and Significance. Ed. E.D. O’Conner. 447–461. Indiana: University of Notre Dame, 1958.

Awwad, Jonny. “Liberation and Universality: Women in Luke’s Gospel.” Al–Raida: Women and Scriptures in the Arab World, edited by Hosn Abboud. The Institute for Women’s Studies in the Arab World, Lebanese American University, (Spring 2009).

Ayoub, Mahmud. “The Speaking Qur’ān and the Silent Qur’ān: A Study of the Principles and Development of Imāmī Shiī tafsīr.” In

Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'an, edited by Andrew Rippin. Oxford: State University of New York Press, 1988.

Ba'albaki, Ramzi. "Early Arab Lexicographers and the Use of Semitic Languages." Berytus 31 (1983).

Badran, Margot. Feminists, Islam, and Nation: Gender and the Making of Modern Egypt. Princeton: Princeton University Press, 1995.

_____. "Toward Islamic Feminisms: A Look at the Middles East." In Hermeneutics and Honor, Edited by Asma Asfaruddin. Cambridge Massacchusetts: Harvard University Press, 1999.

Barbara Herrnstein Smith, "Narrative Versions, Narrative Theories." Critical Inquiry, vol. 11 (1980). [c.f. Waldman, Marilyn R. "Approaches to 'Biblical' Materials in the Qur'an." Muslim World 1 (1985)].

Basetti–Sani, Giulio. Louis Massignon (1883–1962). Edited and translated by Allen Harris Cutler. Chicago: Franciscan Herald Press, 1974.

Bell, Richard, and Montegomery Watt. Introduction to the Qur'an. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1970.

Bohmbach, Karla G. "Names and Naming in the Biblical World." In Women in Scripture A Dictionary of Named and Unnamed Women in the Hebrew Bible, the Apocryphal/Deuterocanonical Books, and the New Testament, edited by Carol Meyers et al. Grand Rapids: Wm B. Eerdmans Publishing.

Boullata, Issa J. "Modern Qur'an Exegesis: A Study of Bint al–Shati's Method." The Muslim World 64 (1974).

______. "The Rhetorical Interpretation of the Qur'an: I'jāz and Related Topics." In Approaches to the History of the Interpretation Qur'an, edited by Andrew Rippin. Oxford: Oxford University Press, 1988.

______. Ed. Literary Structures of Religious Meaning in the Qur'an. Surrey: Curzon Press, 2000.

Gerard Bowering, “God and His Attributes.” In Encyclopaedia of the Qur’ān 2 (2002).

______, “Chronology and the Qur’an.” In Encyclopaedia of the Qur’ān 1 (2001).

Buhl, F. “When did Muhammad Begin to Criticise Christianity?” Acta Orientalia 3 (1924).

Butler, Judith. Gender Trouble: Feminism and the subversion of Identity. New York: Routledge, 1990.

_____. “The Body Politics of Julia Kriteva.” In Ethics, Politics, And Difference in Julia Kristeva’s Writing, edited by Kelly Oliver. New York and Britain: Routledge, 1993.

Costaz, Louis. Dictionnaire Syriaque–Français, Syriac–English, Qamus Siryani Arabi. 12th ed. Beirut: Dar el–Mashreq, 1994.

Cragg, Kenneth. The Event of the Qur’an: Islam in its Scripture. Oxford: Oneworld, 1994.

Crum, W.E. A Coptic Dictionary. Oxford: Clarendon Press, 1979.

Deroche, Francois. “Manuscripts of the Qur’ān.” In Encyclopaedia of the Qur’ān (2003).

_______. The Abbasid Tradition: Qur’āns of the Eight to the Tenth Centuries. Oxford: Oxford University Press, 1992.

Denny, Frederick M. ”Names and Naming.“ In The Encyclopaedia of Religion, 10 (1987).

Donner, Fred. Narratives of Origin: The Beginning of Islamic Historical Writing. Princeton: University Press, 1988.

El–Awa, Salwa. Textual Relations in the Qur’an: Relevance, Coherence and Structure. London and New York: Routledge, 2006.

Eliad, Mircea. The Myth of the Eternal Return. Translated by Willard R. Trask. New York: Bollingen Foundation, 1954.

Erich Neumann, The Great Mother: An Analysis of the Archetype. Princeton: University Press, 1974.

Fakhry, Ahmad. Siwa. Cairo: The American University Press, 1973.

Fleisch, H. “Ism”. In The Encyclopedia of Islam, 4 (1960).

Fierro, Maribel. “Women as Prophets in Islam.” In Writing the Feminine: Women in Arab Sources, edited by Manuela Marin and Randi Deguilhen. London & New York: I.B Tauris, 2002.

Foskett, Mary F. “Miriam/Mariam/Maria: Literary Genealogy and the Genesis of Mary in the Protevangelium of James.” In Mariam, the Magdalen and the Mother, edited by Good Deidre. Bloomington: Indiana University Press, 2005.

Frye, Northrop. Words with Power: Being a Second Study of The Bible and Literature. Toronto: Penguin Books, 1990.

______. The Great Code: The Bible and Literature. Toronto: Academic Press Canada, 1990.

Fuss, Diana. Essentially Speaking: Feminism, Nature and Difference. New York: Routledge, 1989.

Gardet, Louis. “Karama.” In Encyclopaedia of Islam, 1 (1978).

Gardet, Louis. “Dhikr.” In Encyclopaedia of Islam 2 (1983).

Gardner, Alan H. “The Egyptian Origin of Some English Personal Names.” Journal of the American Oriental Society, 56 (1936).

Godard, Barbara. “Intertextuality.” In Encyclopedia of Contemporary Literary Theory: Approaches, Scholars, Terms, edited by Irena R. Makaryk. Toronto: University of Toronto Press, 1993.

Good, Deirdre, ed. Mariam, the Magdalen and the Mother. Bloomington: Indiana University Press, 2005.

Griffith, Sidney. “The Christians and Christianity.” In Encyclopaedia of the Qur’ān 1 (2001).

Guberman, Ross Mitchell. Ed. Julia Kirsteva Interviews. New York: Columbia University Press, 1996.

Günther, Sebastian. Ed. Knowledge and Education in Classical Islam: Religious Learning between Learning Lear Learning between Continuity and Change, with an Introduction by Günther, Sebastian. “Islamic Education, Its Culture, Content and Methods: An Introduction, 2 Vols. (Leiden: Brill, 2020).

_____. “Only Learning that Distances You from Sins Today Saves You From Hellfire Tomorrow”: Boundaries and Horizons of Education in al–Ghazali’s and Ibn Rushd,” in Knowledge and Education in Classical Islam: Religious Learning between Continuity and Change.

______. “Ummī.” In Encyclopaedia of the Qur’ān 5 (2006).

______. “Literacy.” In Encyclopaedia of the Qur’ān 3 (2003).

Hawting, Gerald R. The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam: From Polemic to Hsitory. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

Hirschfeld, Hartwig. New Researches into the Composition and Exegesis of the Qoran. London: Royal Asiatic Society, 1902.

Hock, Ronald F. The Life of Mary and the Birth of Jesus: The Ancient Infancy Gospel of James, ed. Ray Riegert. Berkley: Ulysses Press, 1997.

Hoftijzer, Jacob, Karel Jongeling. Dictionary of the North West Semitic Inscriptions. Leiden & New York: Brill, 1995.

Horovitz, Joseph. Jewish Proper Names and Derivatives in the Koran. Hildesheim: Georg Olms Verlag, 1964.

Hoyland, Robert. “The Earliest Christian Writings on Muḥammad: An Appraisal.” In The Biography of Muḥammad: The Issue of the Sources. Edited by Harald Motzki. Leiden: Brill, 2000.

Ibn Ishāq. The Life of Muhammad. Translated by A. Guillaume, 9th impression. Karachi: Oxford University Press, 1990.

Izutsu, Toshihiko. Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts. London: University of California Press, 1984.

______. "Revelation as a Linguistic Concept in Islam." Chusei Shiso Kenky (Studies in Medieval Thought) 5 (1962).

_______. The Structure of the Ethical Terms in the Koran. Tokyo: Keio University, 1959.

Jacobi, Renate. "The Camel–Section of the Panegyrical Ode." Journal of Arabic Literature 13 (1982).

James, M. R. The Apocryphal New Testament. Oxford: Clarendon Press, 1980.

Jeffery, Arthur. The Qur'ān as Scripture. New York: Russell F. Moore Company, 1952.

_______. The Foreign Vocabulary of the Qur'ān. Baroda: Oriental Institute, 1938.

Jones, Alan. "The Qur'anic Presentation of Joseph Story." In Approaches to the Qur'an, edited Gerald R. Hawting and Abdul–Kader A. Shareef. London: Routledge, 1993.

_____. "The Qur'ān 11." In Arabic Literature to the end of the Umayyad period. Edited by A. F. L. Beeston et. als. Cambridge: Cambridge University Pres, 1983.

Jomier, Jacques. "The Divine Name Al–Rahman." In The Qur'an: Style and Content, Translated by Andrew Rippen, edited by Andrew Rippen. Aldershot: Ashgate, 2001.

Jung, Carl G. Aspects of the Feminine. Trans. R. F.C. Hull. London: Ark, 1982.

_______. "The Archetypes and the Collective Unconscious." In The Collected Works of C. G. Jung, translated by R. F. C. Hull, pages. Princeton: Princeton University Press, 1957.

Kazim, Sayed and Hashim Amir Ali. Rhythmic Verse–Endings of the Qur’an. India: Hyder–Abad–Dn, 1969.

Keck, Leander E. The Interpreter’s Bible: A Commentary in Twelve Volumes. Vol. 8. Nashville: Abingdon Press, 1995.

Khalil, Samir. “Quelque expressions de la piete marial conteporaine chez les Musulmans d’Egypte. et d’Iraq).” In Maria Nell’Ebraismo E Nell’Islam Oggi. Rome: Edizioni Merianum, 1986.

Kristeva, Julia. “Satabt Mater.” In Tales of Love. Translated by Leon S. Roudiez. New York: Columbia University Press, 1987.

______. “The Bounded Text.” In Desire in language: A Semiotic Approach to Literature and Art, edited by Leon S. Roudiez, translated by Thomas Gora et al. New York: Columbia University Press, 1980.

Leehmuis, Frederik. “Codices of the Qur’ān.” In Encyclopedia of the Qur’ān 1 (2000).

Lerner, Gerda. The Creation of Patriarchy. Oxford: Oxford University Press, 1986.

Looser, Devoney. “Essentialism.” In Encyclopedia of Feminist Literary Theory, edited by Elizabeth Kowleski–Wallace. New York & London: Garland Publishing, 1997.

Luxenberg, Christoph. The Syro–Aramaic Reading of the Koran: A Contribution to the Decoding of the Language of the Koran. Berlin: Verlag Hans Schiler, 2007.

MaClain, Ernest. Meditations Through the Qur’an: Tonal in an Oral Culture. York Beach M E: N. Hale, 1981.

McAuliffe, Jane. “Text and Textuality: Q 3:7 as a Point of Intersection.” In Literary Structures of Religious Meaning in the Qur’an, edited by Issa Boullata. Surrey: Curzon Press, 2000.

______. Qura’nic Christians: An Analysis of Classical and Modern Exegesis. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

______. “Chosen of all Women: Mary and Fatima in Qur’anic Exegesis.” Islamochristiana 7 (1981).

McCarthy, R. J. “Mary in Islam.” In Mary’s Place in Christian Dialogue. Connecticut: Morehouse–Barlow, 1982.

Madigan, Daniel. The Qur’ān’s Self Image. Princeton and Oxford: Oxford University Press, 2001.

Margoliouth, David. “Names (Arabic).” In Encyclopaedia of Religion and Ethics, 9 (1956).

Marshall, David. God, Muhammad and the Unbelievers: A Qur’anic Study. Richmond: Curzon Press, 1999.

______. “Christianity in the Qur’ān.” In Islamic Interpretations of Christianity, edited by Lioyd Ridgeon. Richmond and Surrey: Curzon, 2001.

Massignon, Louis. “Le signe marial.” Rythme du Monde 3 Meccan Suras. Poetic Prophecy)

______. Band 2/1: Frühmittelmekkanische Suren. Das neue Gottesvolk. Berlin: Insel Verlag, 2017. (Volume 2/1: Early Middle Meccan Suras. The New People of God.)

Neuwirth, Angelika; Sinai, Nicolai; Marx, Michael, eds. The Qur’an in Context: Historical and Literary Investigation into the Quranic Milieu. Leiden: Brill 2010.

______. “The House of Abraham and the House of Amram: Genealogy, Patriarchal Authority, and Exegetical Professionalism.” In The Qur’an in Context: Historical and Literary Investigations into the Qur’anic Milieu, edited by Angelika Neuwirth, Nicolai Sinai and Michael Marx. Leiden: Brill, 2010.

Der Koran als Text der Spätantike: Ein europäischer .______ .Zugang. Berlin: Insel Verlag, 2010

______. “Rhetoric and the Qur’an.” In Encyclopedia of the Qur’ān 4 (2004).

______. “Myth and Legends in the Qur’an.” In Encyclopedia of the Qur’ān 3 (2003).

______. “Sūra.” In Encyclopedia of the Qur’ān 3 (2003).

______. “Form and Structure.” In Encyclopedia of the Qur’ān 2 (2002).

______. “Some Remarks on the Special Linguistic and Literary Character of the Qur’an.” Translated by Gwendolin Goldbloom in: The Qur’an: Style and Content, edited by Andrew Rippin. Aldershot: Ashgate, 2001.

______. “Vom Rezitationstext über Die Liturgie Zum Kanon. In The Qur’an as Text, edited by Stefan Wild. Leiden: Brill, 1996.

______. “Images and Metaphors in the Introductory Sections of the Makkan Sūra.” In Approaches to the Qur’an, edited by Gerlad R. Hawting and Abdul–Kader A. Shareef. London: Routledge 1993.

______. Studien zur Komposition der Mekkanischen Suren. Berlin: Walter de Gruyter, 1981.

Nöldeke, Theodor. Geschichte des Qorans. 2nd revised ed., vol.1 and vol. 2 revised by Friedrich Schwally; vol. 3 revised by G. Bergstrasser and O. Pretzl. Leipzig: Dieterich’sche Verlagsbuchhanglung, 1909–1926.

Norris, H.T. “Qiṣaṣ Elements in the Qur’an.” In Arabic Literature to the End of the Umayyad Period, edited by A.F.L. Beeston et. al. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

Oliver, Kelly, ed. Ethics, Politics, And Difference in Julia Kristeva’s Writing. New York and Britain: Routledge, 1993.

Ong, Walter J. Orality and Literacy: The Technologizing of the Word. New York: Methuen, 1982.

O’Shaughnessy, Thomas. The Koranic Concept of the Word of God. Rome: Pontificio Instito Biblico, 1948.

Pardes, Ilana. The Countertraditions and the Bible: A Feminist Approach. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1992.

Paret, Rudi. "The Qur'ān–1." In The Cambridge History of the Arabic Literature to the End of the Umayyad Period. Cambridge: Cmbridge University Press, 1983.

______. Morphology of the Folktale. Trans. Laurence Scott. 2nd.ed. Austin: University of Texas, 1996.

Parsons, Susan Frank. The Ethics of Gender. Oxford: Blackwell Publishers, 2002.

Parrinder, Geoffrey. Jesus in the Qur'ān, New York: Barnes and Nobel INC, 1965.

J. Pederson. "Nadhr." In Encyclopedia of Islam 2, 7 (1993).

Phyllis, Trible. "Eve and Adam: Genesis 2–3 Reread." In Woman Spirit Rising: A Feminist Reader in Religion edited by Carol P. Christ and Judith Plaskow. New York: Harper & Row Publishers, 1979.

Propp, Vladimir. Morphology of the Folktale. Translated by Laurence Scott, edited by Loius A., 2nd ed. Austin: University of Texas, 1996.

al–Qādī, Wadād. "The Impact of the Qur'ān on the Epistolography of 'Abd al–Ḥamīd." In Approaches to the Qur'ān, edited by G.R. Hawting and Andul /Kader A. Shareef. London: Routledge, 1993.

Rahman, Fazlur. Major Themes of the Qur'an. Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1994.

Ratzinger, Cardinal Joseph. Einführung in das Chritentum (Kösel–Verlag, 2000). Translated by Nabīl Khūrī. Madkhal ilā al–imān al–massīḥī. 4th edition. Beirut: Manshūrāt al–Makataba al–Būlīssīyya, 1994.

Reda, Nevin. "Women in the Mosque: Historical Perspectives on Segregation." American Journal of Islamic Social Sciences 21 (2004).

Rendsburg, Gary A. “Literary Structures in the Qur’an and Biblical Stories of Joseph.” Mulsim World 78 (1988).

Rice, David Talbot. Art of the Byzantine Era. London: Thames and Hudson, 1963.

Rippin, Andrew. “The Designation of ‘foreign’ languages in the Exegesis of the Qur’ān.” In With Reverence for the Word: Medieval Scriptural Exegesis in Judaism, Christianity, and Islam. The proceedings of the conference With Reverence for the World held at the University of Toronto. May 17, 1997. Oxford: Oxford University Press, 2003.

_______. “Literary Analysis of the Qur’ān, Tafsīr, and Sīra: The Methodologies of John Wansbrough,” edited by Richard C. Martin, Approaches to Islam in Religious Studies. Arizona: Arizona Press, 1985.

______. “The Qur’an as Literature: Perils, Pitfalls and Prospects.” British Society for Middle Eastern Studies Bulletin X (1983): 38–47.

Robinson, Neal. Discovering the Qur’an: A Contemporary Approach to a Veiled Text. London: SCM Press, 1996.

______. “Massignon, Vatican 11 and Islam as an Abrahamic Religion.” In Islam and Cristian Muslim Relations. Birmingham: Center for the Study of Islam and Christian Muslim Relations, 1991.

______. “Jesus and Mary in the Qur’an: Some Neglected Affinities.” Religion 20 (1990).

______. “Jesus.” In Encyclopaedia of the Qur’ān 3 (2003).

______. “Abd al–Razzaq al–Qashani’s Comments on Sura Nineteen (1–4).” Islamochristiana 17 (1991).

______. “Fakhr al–Din al–Razi and the Virginal Conception.” Islamochristiana 14 (1988).

Ryckmans, CF. G. Les religions Arabes preislamiques. Louvain: Universitaires, 1951.

Schimmel, Annemarie. Mystical Dimensions of Islam. North Carolina: The University of North Carolina Press, 1975.

Schmucker, W. “Mubāhala.” In Encyclopedia of Islam, 7 (1993).

Schöeler, Gregor. “Writing and Publishing: On the Use and Function of Writing in the First Centuries of Islam.” Arabica 44 (1997).

Schubb, Michael B. “‘The Male is not like the Female’ (Q 3:36): An Eponymous Passage in the Qur’an.” Zeitschrift für Arabische Linguistic 23 (1991).

Sells, Michael. “A Literary Approach to the Hymnic Suras of the Qur’an: Spirit Gender and Aural Intertextuality.” In Literary Structures of Religious Meaning in the Qur’an, edited by Issa Boullata, 3–26. Surrey: Curzon Press, 2000.

______. “Sound, Spirit, and Gender in Sūrat al–Qadr.” Journal of the American Oriental Society 2 (1991).

______. “Sound and Meaning in Sūrat al–Qāri̔a.” Arabica 60 (1993).

Smith, Jane and Yvonne Haddad. “The Virgin Mary in Islamic Tradition and Commentary.” MW 79 (1989).

Smith, W. Robertson. Kinship and Marriage in Early Arabia. Boston: Beacon Press, 1903.

Stern, M.S. “Muhammad and Joseph: A Study of Koranic Narrative.” Journal of Near Eastern Studies 44, 3 (1985).

Stern, Rebecca F. “Feminine.” In Encyclopedia of Feminist Literary Theory, edited by Elizabeth Kowaleski–Wallace. NY: Garland, 1997.

Stetkevych, Jaroslav. Muhammad and the Golden Bough: Reconstructing Arabian Myth. Bloomington: Indiana University Press, 1996.

Stetkevych, Suzanne P. “Structuralist Interpretations of Pre–Islamic Poetry: Critique and New Directions.” Journal of Near Eastern Studies 42, 2 (1983).

Shoemaker. “Christians in the Qur’an: The Quranic Account of Jesus’ Nativity and Palestinian Local Tradition.” Jerusalem Studies in Arabic and Islam 28 (2003).

Stowasser, Barbara. Women in the Qur’an, Traditions and Interpretation. New York: Oxford University Press, 1994.

Tattam, Henrico. Coptic–Latin Lexico. Beirut: Librairie du Liban, 1991.

Trible, Phyllis. “Miriam 1.” In Women in Scripture: A Dictionary of Named and Unnamed Women in the Hebrew Bible, the Apocryphal/ Deuterocanonical Books, and the New Testament. Edited by Carol Meyers et als. Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 2000.

Tuckett, Christopher. “Jesus and the Gospels.” In Eds. Neil Alexander et als. The New Interpreter’s Bible, 8 (1995).

Van Ess, Joseph. “Verbal Inspiration? Language and Revelation in Classical Islamic Theology.” In The Qur’an as Text, edited by Stefan Wild. Leiden: Brill, 1996

Viguera, Maria J. “Taṣluḥu lil–Maʻālī: On the Social Status of Andalusi Women.” In The Legacy of Muslim Spain, edit. Salma Khadra al–Jayyusi. Leiden: Brill, 1992.

Waldman, Marilyn R. “New Approaches to ‘Biblical’ Materials in the Qur’an.” Muslim World 1 (1985).

Wadud–Muhsin, Amina. Qur’ān and Woman. Kuala Lumper: Penerbit Fajar Bakti SDN. BHD.

Warner, Marina. Alone of All Her Sex: The Myth and the Cult of the Virgin Mary. New York: Random House, 1983.

Watt, W. Montgomery Muhammad at Medina. “The Christianity Criticized in the Qur’ān,” In Muslim World, 57 (1967).

_____. Oxford: Oxford University Press, 1956.

Webb, Peter. Imagining the Arabs: Arab Identity and the Rise of Islam. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2016.

Weir, T.H. – “Djāhiliyya.” In The Encyclopedia of Islam 1 2 (1960).

Welch, Alford. “Sūra.” In The Encyclopedia of Islam 2, 9 (1997).

______. “al–Ḳur’ān.” In The Encyclopedia of Islam 2, 5 (1954).

Wensinck, A. J. “Maryam.” In The Encyclopedia of Islam 1 6 (1991).

______. “Ḥawārī.” In The Encyclopedia of Islam 2, 3 (1979).

Whelan, Estelle. “Forgotten Witness: Evidence for the early Codification of the Qur’ān.” In Journal of the American Oriental Society (January–March 1998).

______. “Writing the Word of God: Some Early Qur’ān Manuscripts and their Milieux, Part 1.” In ARS Orientalis 20 (1990).

Wild, Stephan, ed. Self Referentiality in the Qur’ān. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2006.

______. “The Self –Referentiality of the Qur’ān: Sura 3:7 as an Exegetical Challenge.” In With Reverence for the Word: Medieval Scriptural Exegesis in Judaism, Christianity, and Islam, edited by Jane McAuliffe et al. Oxford: Oxford University Press, 2003.

______. “We Have sent down to Thee the Book with the Truth…” Spatial and temporal implicationa of the Qur’anic concepts of nuzūl, tanzīl, and ‘inzāl.” In The Qur’an as Text, edited by Stefan Wild. Leiden: E.J. Brill. 1996.

Winter, Tim. “Pulchra Luna: Some Reflections on the Marian Theme in Muslim–Catholic Dialogue.” Journal of Ecumenical Studies 26, 3–4 (1999).

Yung, Carl Gustav. Aspects of the Feminine. Translated by R. F.C. Hull. London, Ark Paperbacks, 1982.

________. Four Archetypes. 3rd edition. Princeton: Princeton University Press, 1973.

Zahniser, Mathias. “The Forms of ‘Tawaffa’ in the Qur’an: A Contribution to Christian–Muslim Dialogue.” Muslim World 79 (1989).

Zammit, Martin. A Comparative Lexical Study of Qur’anic Arabic. Leiden: Brill, 2002.

Zwettler, Michael. “A Mantic Manifesto: The Sūra of ‘The Poets’ and the Qur’anic Foundations of Prophetic Authority.” In Poetry and Prophecy: The Beginnings of a Literary Tradition, edited by James L. Kugel. Ithaca: Cornell University Press, 1990.

∞ ∞ ∞ ∞ ∞

حول الكتاب

عندما نقرأ آيات السيدة مريم القرآنيّة، نكون بإزاء الرمز الكونيّ للحبّ الأموميّ، وشخصيّة تتمتع بحضور مسيحيّ - إسلاميّ، لالتئامِها بالثقافة العربيّة بوجهيها اللغويّ المقروء والمكتوب، وبنظرتِها إلى مكانة المرأة الدينيّة وأهليّتها.

هنا تكمن أهمية هذا الكتاب وتحديداً في استقراء النصوص القرآنيّة في خطاب سورتَي مريم وآل عمران، وفق منحى تحليليّ نصيّ أدبيّ مع الاستعانة بالنظريّات النقديّة الأدبيّة. هذه النظريات تساعد على كشف الطبقات المتراكمة للشخصيّة المريميّة، الأمر الذي يعكس صورة فعّالة وتحرريّة لشخصيّة المرأة التي تحقّق وجودها من داخل اللغة وسلطة النص.

تعرض المؤلّفة في دراستها السبّاقة آراء المفسّرين المسلمين في نبوّة مريم بين مثبتٍ ونافٍ؛ وتقرأ تمثّلات مريم وقصّة طفولتِها في القرآن على التناصّ مع تمثّلاتِها في الموروث المسيحيّ؛ وتبيّن اللقاء الروحي الكبير بين المسيحيّة والإسلام في شخصية مريم.

يفتتح هذا الكتاب حقلاً جديداً في دراسة السورة كخطاب، ومن منظار النقد النّسويّ ومعيار «الجندر» للتحليل.

قيل في الكتاب

* موضوع مهم وجديد في الدراسات القرآنية» صحيفة «البيان»

عن المؤلف

حُسْن عبّود حائزة دكتوراه في دراسة الإسلام والفلسفة الإسلاميّة من جامعة تورنتو، كندا. نشرت أبحاثاً في القرآن والنظريّة النقديّة الأدبيّة، وفي النسويّة الإسلاميّة التأويليّة. عضوة ناشطة في «تجمّع الباحثات اللبنانيّات».

∞ ∞ ∞ ∞ ∞

(تم الكتاب بحمد الله وتوفيقه) ∞ ∞ ∞ ∞ ∞

Group Link – لينك الانضمام الى الجروب

Link – لينك القنـــــاة

فهرس..

3. المراجع الأجنبيّة القديمة

حول الكتاب

Notes

[←1]

صدرت الطبعة الأولى باللغتين الإنكليزية والعربية:

Hosn Abboud, Mary in the Qur’an: A Literary Reading (England, 2014).

حُسن عبود، السيدة مريم في القرآن الكريم: قراءة أدبيّة (بيروت، 2010).

[←2] الدراسات معاصرة حول مفهوم النصّ انظر، نصر حامد أبو زيد، مفهوم النصّ: دراسة في علوم القرآن، ط. 3 (بيروت، 1996). وجيه قانصوه، النصّ الديني في الإسلام: من التفسير إلى التلقي، (بيروت، 2011)، ص. 18–19.

انظر:

Angelika Neuwirth, "Strutural, Linguistic and Literary Features," in The Cambridge Companion To The Qur'ān, edit. Jane Dammen McAuliffe, (Cambridge, 2006): 97–113.

[←3] انظر نصر حامد أبو زيد، ”مقارنة جديدة للقرآن: من ”النصّ“ إلى ”الخطاب“ نحو تأويليّة إنسانويّة“، في مؤتمر حقوق الإنسان وتجديد الخطاب الديني: كيف يستفيد العالم العربي من تجارب العالم الإسلامي غير العربي؟ ص. 4. https://cihrs.org

[←4]

لمفهوم التنزيل والفعل الإلهي بتنزيل الآيات والسور والقرآن والغاية من ذلك، انظر: توشيهيكو إيزوتسو، الله والإنسان في القرآن: علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم (بيروت، 2007). انظر:

Stefan Wild, “We Have Sent Down To Thee The Book with the Truth…”. Spatial and temporal implicationa of the Qur’anic concepts of nuzūl, tanzīl, and 'inzāl” in The Qur’an as Text, edit. Stefan Wild (Leidin, 1996).

[←5]

رضوان السيد. ”جوانب من الدراسات القرآنيّة الحديثة والمعاصرة في الغرب“، في المستشرقون الألمان: النشوء والتأثير والمصائر، (بيروت، 2016).

______. الجماعة والمجتمع والدولة وسلطة الأيديولوجيا في المجال السياسي العربي الإسلامي، (بيروت، 2015).

______. ”التراث العربي وتراث الآخر“ في التراث العربي في الحاضر، (بيروت، 2014).

[←6]

Sebastian Günther, Ed. Knowledge and Education in Classical Islam: Religious Learning between Continuity and Change, with an Introduction by Sebastian Günther, “Islamic Education, Its Culture, Content and Methods: An Intoruction, 2 Vols. (Leiden, 2020).

_____. “Only Learning that Distances You from Sins Today Saves You from Hellfire Tomorrow”: Boundaries and Horizons of Education in al–Ghazali’s and Ibn Rushd,“ in Knowledge and Education in Classical Islam: Religious Learning between Continuity and Change.

_____. “Ummī”. In EQ 5 (2006): 399–402.

_____. “Literacy”. In EQ 3 (2003): 188–192.

سيباستين غونتر، المعرفة والتراث العلمي في الإسلام ما قبل الحديث: إرثٌّ فكريٌّ في مجال التقاطع بين التعليم والدين“ في التفاهم، ترجمة رضوان ضاوي (2020)، ص. 229–282.

_____. ”المدرسة بوصفها مؤسسة للتعليم في العصر الإسلامي الوسيط“ في التفاهم، ترجمة رضوان ضاوي (2017)، ص. 259–294.

_____. آراء العلماء المسلمين القدماء في نظرية التربية والتعليم“ في التفاهم (2016)، ص. 223–252.

[←7]

Neuwirth, Angelika (2010–2017). Der Koran. Handkommentar mit Übersetzung Berlin: Insel Verlag. (The Qur’ān: A Hand–Commentary with German Translation.) Five volumes planned:

______. Band 1: Frühmekkanische Suren. Poetische Prophetie. Berlin: Insel Verlag, 2011 (Volume 1: Early Meccan Suras. Poetic Prophecy)

______. Band 2/1: Frühmittelmekkanische Suren. Das neue Gottesvolk. Berlin: Insel Verlag, 2017. (Volume 2/1: Early Middle Meccan Suras. The New People of God.)

Neuwirth, Angelika; Sinai, Nicolai; Marx, Michael, Eds. The Qur’an in Context: Historical and Literary Investigation into the .Quranic Milieu. (Leiden, 2010)

______. Studien zur Komposition der Mekkanischen Suren. (Berlin,1981).

[←8]

Angelika Neuwirth, “Rhetoric and the Qur’an”. In EQ 4 (2004): 461–476.

[←9]
Northrop Frye, Words with Power: Being a Second Study of The Bible and Literature (Toronto, 1990); Northrop Frye, The Great .Code: The Bible and Literature (Toronto, 1990)

[10←]
عائشة عبد الرحمن (بنت الشاطئ)، التفسير البيانيّ للقرآن الكريم، الجزء الأوّل ط. 1 (القاهرة، 1962)؛ ط. 2 (1966)؛ ط. 3 (1968).

[←11]

Julia Kristeva, “STABAT MATER,” in Tales of Love, trans. Leon S. Roudiez (New York, 1987): 234–263.

Elisabeth Schüssler Fiorenza, Jesus: Miriam’s Child, Sophia’s Prophet: Critical Issues in Feminist Chirstology (NewYork, 1995).

Marina Warner, Alone of All Her Sex: The Myth and the Cult of the Virgin Mary (NewYork, 1983).

Rosemary Radford Ruether, Mary– The Feminine Face of the Church (Philadelphia, 1977).

[←12]

Barbara Stowasser, Women in the Qur’an, Traditions and Interpretation (New York, 1994).

_______, “Mary” in EQ 3 (2003): 288–296.

أسماء المرابط، القرآن والنساء: قراءة للتحرّر، ترجمة محمّد الفران، مركز الدراسات والبحوث في القضايا النسائيّة في الإسلام بالرابطة المحمّديّة للعلماء (الرباط، 2010).

[←13]

مترجَم من الإنكليزيّة عن الطبعة الأصليّة.

[←14]

Northrup Frye, The Great Code: The Bible and Literature (1982); Northrup Frye, Words with Power Being a Second Study of the .Bible and Literature (1990)

[←15] On the image of Mary in the Qur'an, see: Barbara Freyer–Stowasser, "Mary," in EQ III, pp. 288–96. As to the understanding of the Qur'anic texts as readings of earlier extra–Qur'anic texts, particularly Syriac and Coptic traditions, see: C. B. Horn, "Intersections: The Reception History of the Protoevangelium of James in Sources from the Christian East and in the Qur'ān," Apocrypha 17 (2006): 113–50; Horn, "Mary between Bible and Qur'an: Soundings into the Transmission and Reception History of the Protoevangelium of James on the Basis of Selected Literary Sources in Coptic and Coptic to–Arabic and of Art–Historical Evidence Pertaining to Egypt," Islam and Christian–Muslim Relations 18 (2007): 509–38; Horn, "Syriac and Arabic Perspectives on Structural and Motif Parallels regarding Jesus' Childhood in Christian Apocrypha and Early Islamic Literature: The 'Book of Mary,' the Arabic Apocryphal Gospel of John, and the Qur'ān," Apocrypha 19 (2008): 267–91; and Reynolds, The Qur'ān and its Biblical .Subtext, 130–47

[←16] This reading was initiated by Abraham Geiger, Was hat Mohamed aus dem Judenthume Aufgenommen? (Berlin, 1833). It remained valid for several generations of scholars of the 19th and 20th centuries.

[←17]

Earlier as well as later approaches to the Qur'an tend to view the text as local Arabian phenomenon, the message of the Prophet Muhammad to his local audience.

[←18]

Most importantly Hartwig Hirschfeld, New Researches into the Composition and Exegesis of the Qur'an (London, 1902), Josef Horovitz, Koranische Untersuchungen (Berlin, 1926), and Heinrich Speyer, Die Biblischen Erzählungen im Qoran (Berlin, 1931).

[←19]

Dimitri Gutas, Greek Thought, Arabic Culture. The Graeco–Arabic Translation Movement in Baghdad and Early Abbasid Society (2nd–4th/8th–10th centuries) (New York, 1998).

[←20]
Robert Alter, The Art of Biblical Literature (New York, 1981): 184.

[←21]

انظر:

Jaroslav Stetkevych, Muhammad and the Golden Bough: Reconstructing Arabian Myth.

[←22]

Suleiman Mourad, “From Hellenism to Christianity and Islam: The Origin of the Palm tree Story concerning Mary and Jesus in the Gospel of Pseudo–Matthew and the Qur’an,” Oriens .Christianus 86 (2002): 206–216

[←23]

.C. G. Jung, Gesammelte Werke. 18 vols. Zürich/Olten 1958–81

[←24]

Julia Kristeva, “From one Identity to Another,” in Desire in Language: A Semiotic Approach to Literature and Art, ed. Leon S. Roudiez, trans. Thomas Gora et al. (New York, 1980).

[←25]

David Marshall, “Christianity in the Qur’an,” in Islamic Interpretation of Christianity, ed. Lioyd Ridgeon (Surrey, 2001): 12 f.

[←26]

لمزيد من التفاصيل، انظر:

Angelika Neuwirth, “Mary and Jesus: Counterbalancing the Biblical Patriarchs: A Re–reading of Sūrat Maryam in Sūrat Āl ʿImrān (Q. 3: 1–62),” in Scripture, Poetry, and the Making of a Community (Oxford, 2013).

[←27]
Asma Barlas, Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur’an (Austin, 2002).

[←28]

Seyyed Hossein Nasr, Ideals and Realities of Islam (London, 1966; Paperback reprint, 1979): 43–4; see also: Daniel Madigan, "'God's Word to the World: Jesus and the Qur'an, Incarnation and Recitation'," in Godhead Here in Hiding: Incarnation and the History of Human Suffering, ed. Terence Merrigan and Frederik Glorieux (Leuven, 2012).

[←29] هذه الدراسة في الأصل أطروحة دكتوراه في الدراسات القرآنيّة كُتِبت بالإنكليزيّة، وقد جرت مناقشتها يوم 31 أيّار/مايو 2006، في دائرة حضارات الشرق الأدنى والأوسط، بجامعة تورنتو الكنديّة. وتكوّنت لجنة المناقشة من: د رضوان السيّد (زائر من الجامعة اللبنانيّة، دائرة الفلسفة)، ود. سيباستيان غونتر، ود. ميشال مرمورة من دائرة حضارات الشرق الأدنى والأوسط، وأستاذة الدراسات القرآنيّة من جامعة برلين الحرّة الأستاذة أنجيليكا نويفرث. ثم عربتها، وصدرت بعنوان السيدة مريم في القرآن الكريم: قراءة أدبية (بيروت، 2010 (وبالإنكليزية بعنوان: Mary in the Qur’an: A Literary Reading (London, 2014).

[←30]

Julia Kristeva, “From One Identity to Another,” in Desire in :انظر Language: A Semiotic Approach to Literature and Art, ed. Leon S. Roudiez, trans. Thomas Gora et al. (New York, 1980), 124–147.

[←31]

{يَا أَهْلَ الكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا عَلَى الله إِلَّا الحَقَّ إِنَّمَا المَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ الله وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إلى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ فَآمِنُوا بِالله وَرُسُلِهِ وَلَا تَقُولُوا ثَلَاثَةٌ انْتَهُوا خَيْراً لَكُمْ إِنَّمَا الله إِلَهٌ وَاحِدٌ سُبْحَانَهُ أَنْ يَكُونَ لَهُ وَلَدٌ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ وَكَفَى بِالله وَكِيلاً} [النساء: 171].

[←32]

{وَإِذْ قَالَ الله يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ أَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَهَيْنِ مِنْ دُونِ الله قَالَ سُبْحَانَكَ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقٍّ إِنْ كُنْتُ قُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الغُيُوب} [المائدة: 116].

[←33]
"'التأويل' يرتبط بالاستنباط في حين يغلب على التفسير النقل والرواية. وفي هذا الفرق يكمن بُعدٌ أصيل من أبعاد عمليّة التأويل، وهو دور القارئ في مواجهة النصّ والكشف عن دلالته. وليس دور القارئ أو المؤوّل هنا دوراً مطلقاً يتحوّل بالتأويل إلى أن يكون إخضاعاً للنصّ لأهواء الذات، بل لا بدّ أن يعتمد 'التأويل' على معرفة في العلوم الضروريّة المتعلّقة بالنصّ والتي تندرج تحت مفهوم 'التفسير'... التأويل الذي لا يُخضِع النصّ لأهواء الذات وميول المؤوِّل الشخصيّة والأيديولوجيّة وهو ما يعتبره القدماء تأويلاً محظوراً مخالفاً لمنطوق النصّ ومفهومه". نصر حامد أبو زيد، مفهوم النصّ: دراسة في علوم القرآن، 234.

[←34]

يُراجع في ذلك: فريدة زمرّد، مفهوم التأويل في القرآن الكريم: دراسة مصطلحيّة (الرباط، 2013).

[←35]

Issa J. Boullata, ed., Literary Structures of Religious Meaning in the Qur’an (Surrey, 2000); Angelika Neuwirth, Studien zur Komposition der Mekkanischen Suren (Berlin,1981).

[←36] للاستزادة حول التأويليّة في الدراسات القرآنيّة، تُراجع: أعمال الندوة العلميّة الدوليّة النصّ وأفعال القراءة والفهم والتأويل، كلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيّة بالقيروان (صفاقس، 2014)؛ مجلّة التأويل: القرآن الكريم وآفاق التأويل، تحرير محمّد المنتار، ع. 1 (سبتمبر: 2014)؛ عبد الرحمن بودراع، الخطاب القرآنيّ ومناهج التأويل: نحو دراسة نقديّة للتأويلات المعاصرة (الرباط، 2013).

[←37]

للاستزادة حول التأويليّة في الدراسات القرآنيّة، تُراجع: أعمال الندوة العلميّة الدوليّة النصّ وأفعال القراءة والفهم والتأويل، كلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيّة بالقيروان (صفاقس، 2014)؛ مجلّة التأويل: القرآن الكريم وآفاق التأويل، تحرير محمّد المنتار، ع. 1 (سبتمبر: 2014)؛ عبد الرحمن بودراع، الخطاب القرآنيّ ومناهج التأويل: نحو دراسة نقديّة للتأويلات المعاصرة (الرباط، 2013).

[←38]

Angelika Neuwirth, Studien zur Komposition der mekkanischen .Suren

[←39]

Angelika Neuwirth, “Vom Rezitationstext über Die Liturgie Zum Kanon,” in The Qur’an as Text, ed. Stefan Wild (Leiden, 1996): .69–105

[←40] أمين الخولي، مناهج تجديد في النحو والبلاغة والتفسير والأدب، (القاهرة: دار المعارف، 1961)، ص. 229.

[←41] عائشة عبد الرحمن (بنت الشاطئ)، التفسير البيانيّ للقرآن الكريم، الجزء الأوّل ط. 1 (القاهرة، 1962)؛ ط. 2 (1966)؛ ط. 3 (1968).

[←42]

Issā Boullata, “Modern Qur'ān Exegesis: A Study of Bint al–Shāti's Method,” in MW, 64 (1974): 103–13.

[←43]
نصر حامد أبو زيد، مفهوم النصّ: دراسة في علوم القرآن، (القاهرة، 1990).

[←44]

Angelika Neuwirth, “Sūra (s),” in EQ (2003): 166–177; Alford .Welch, “Sūra,” in EI 9 (1997): 885–886

[←45]

Angelika Neuwirth, “Some Remarks on the Special Linguistic and Literary Character of the Qur’an,” trans. Gwendolin Goldbloom, in The Qur’an: Style and Content, ed. Andrew Rippin (Aldershot, 2001): 253–257.

[←46]

محمد مشرف خضر، بلاغة السرد القصصي في القرآن الكريم (القاهرة، 2004)؛ محمود البستاني، دراسات فنّيّة في قصص القرآن (بيروت، 1989).

[←47]

Vladimir Propp, Morphology of the Folktale, trans. Laurence .Scott, 2nd ed. (Austin, 1996)

[←48]

وهناك دراسة شائقة لأحمد إسماعيل النعيمي عن الأسطورة في الشعر العربيّ ما قبل الإسلاميّ، وهي تتناول مستوى تطوّر الأشكال الأدبيّة والفرق بين موتيفات القصيدة و"موتيفات" السورة. انظر: أحمد إسماعيل النعيمي، الأسطورة في الشعر العربي: ما قبل الإسلام (القاهرة، 1995).

[←49]

Carl G. Jung, Aspects of the Feminine, trans. R. F.C. Hull (London, 1982).

[←50]

Hosn Abboud, “Denial of Similitude: The Exegetical Concern with Gender in “And The Male is Not Like The Female” (Qur’an 3: 36)”, in Knowledge and Education in Classical Islam: Religious Learning between Continuity and Change, ed. .Sebastian Gunther, (Leiden, 2020) vol. 2, 849–869

[←51]

انظر:

Judith Butler, Gender Trouble: Feminism and the subversion of Identity (New York, 1990); Diana Fuss, Essentially Speaking: Feminism, Nature and Difference (New York, 1989).

[←52]
Rebecca F. Stern, “Feminine,” in EFLT, ed. Elizabeth Kowaleski–Wallace (New York, 1997) 151.

[←53] يقول تمّام حسّان: "والمعروف أنّ الترتيل مصدر رتّل يرتّل أنه وضع المجموعات في أرتال، كلّ رتل منها طائفة مجتمعة، وبين كلّ رتل وما يليه انقطاع مؤقّت. فالترتيل بالنسبة إلى الله – تعالى – أنّه أنزل القرآن منجّماً حسب الوقائع وأسباب النزول، فإذا أنزل آية أو آيات، عُدّ رتلاً قائماً بذاته بعده مدة انقطاع الوحي ثمّ يعود الوحي يرتّل آخر من الآيات وهكذا. أمّا الترتيل بالنسبة إلى النبيّ (ص)، فهو طريقة من طرق الأداء والقراءة". تمّام حسّان، البيان في روائع القرآن، ط. 2 (القاهرة، 2000)، ص. 189.

[←54]

انظر مثلاً: أبو عمرو الداني، كتاب التيسير في القراءات السبع، تحرير أوتو بريتزل، نسخة بيبلوتيكا إسلاميكا 1930)؛ محمّد بن الجزريّ، التمهيد في علم التجويد (القاهرة، 1986)؛ لبيب السعيد، الجمع الأوّل للقرآن الكريم أو المصحف المرتّل: بواعثه ومخطّطاته (القاهرة، 1967).

Kristina Nelson, The Art of Reciting the Qur’an (Austin, 1985).

[←55]

Theodor Nöldeke, Geschichte des Qorans. 2nd revised ed.; vol. 1 and vol. 2 revised by Friedrich Schwally; vol. 3 revised by G. Bergstrasser and O. Pretzl (Leipzig: Dieterich’sche Verlagsbuchhanglung, 1909–1926);

ثيودور نولدكه، تاريخ القرآن، ترجمة جورج تامر (بيروت، 2004)؛

Rudi Paret, “The Qur’än–1,” in The Cambridge History of the Arabic Literature to the end of the Umayyad Period (Cambridge, 1983) 186–227; Alford Welch, “Al–Kur’an,” in EI, 2nd., vol. 5, 400–29; Richard Bell and Montegomery Watt’s, Introduction to the Qur’an (Edinburgh, 1970); Arthur Jeffery, The Qur’ān as Scripture (New York, 1952).

[←56]

Northrop Frye, Words with Power: Being a Second Study of The Bible and Literature (Toronto, 1990); Northrop Frye, The Great Code: The Bible and Literature (Toronto, 1990).

[←57]
{وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ} (الزخرف 4) أيّ "اللوح المحفوظ"، "وذلك لكون العلوم كلّها منسوبة إليه ومتولّدة منه". انظر، باب "أمّ" في العلّامة الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق صفوان عدنان داوودي ط. 3 (دمشق، 2002)، ص. 85.

[←58]
سيّد قطب، التصوير الفنّي في القرآن، ط. 17 (القاهرة، 2004).

[59←]
سيّد قطب، النقد الأدبيّ: أصوله ومناهجه، ط. 8 (القاهرة، 2003).

[←60]
محمّد أحمد خلف الله، الفنّ القصصيّ في القرآن الكريم، ط. 2 (القاهرة، 1965).

[61←]
ثروت أباظة، السرد القصصيّ في القرآن الكريم (القاهرة، د. ت.)

[62←]
سليمان الطراونة، دراسة نصّيّة في القصّة القرآنيّة (د. م. 1992).

[←63]
التهامي نقرة، سيكولوجيّة القصّ في القرآن (تونس، 1971).

[←64]

انظر:

Gayane Karen Merguerian and Afsaneh Najmabadi, “Zulaykha and Yusuf: Whose ‘Best Story’,” IJMES 29 (1997): 486–508; Allen Johns, “The Qur’anic Presentation of Joseph Story,” in Approaches to the Qur’an, ed. Gerald R. Hawting and Abdul–Kader A. Shareef (London, 1993): 37–70; Gary A. Rendsburg, “Literary Structures in the Qur’an and Biblical Stories of Joseph,” MW 78 (1988): 118–120; M.S. Stern, “Muhammad and Joseph: A Study of Koranic Narrative,” JNES 44, no 3 (1985): 193–204; Marilyn R. Waldman, “New Approaches to ‘Biblical’ Materials in the Qur’an,” MW 1 (1985): 1–16.

وانظر الدراسة حول النبيّ سليمان لحمادي المسعودي، ”النصوص المقدّسة وتوالد القصص“، الفكر العربي المعاصر، ع. 112–113 (2002)، ص. 110–124.

[←65]

Issa Boullata, ed., Literary Structures of Religious Meaning in the Qur’an.

[←66]

Michael Sells, “A Literary Approach to the Hymnic Suras of the Qur’an: Spirit Gender and Aural Intertextuality,” in Literary Structures of Religious Meaning in the Qur’an, 3–26; Michael Sells, “Sound, Spirit, and Gender in Sūrat al–Qadr,” JAOS 2 (1991): 239–259; Sound and Meaning in Sūrat al–Qārı̈a,” Arabica 60 (1993): 403–430.

[←67]

انظر:

Tim Winter, “Pulchra Luna: Some Reflections on the Marian Theme in Muslim–Catholic Dialogue,” JES 26, 3–4 (1999): 439–469; Neal Robinson, “Massignon, Vatican 11 and Islam as an Abrahamic Religion,” in Islam and Cristian Muslim Relations (Birmingham, 1991): 182–205; Samir Khalil, “Quelque expressions de la piete marial conteporaine chez les Musulmans d’Egypte (et d’Iraq),” in Maria Nell’Ebraismo E Nell’Islam Oggi (Rome, 1986): 142–166; R. J. McCarthy, “Mary in Islam,” in Mary’s Place in Christian Dialogue (Connecticut, 1982): 202–213; George Anawati, ”Islam and the Immaculate Conception,” in The Dogma of the Immaculate Conception: History and Significance, edit. O’Conner (Indiana, 1958), 447–461; Jean Abd al–Jalîl, Marie et L’Islam (Paris, 1950).

[←68]

انظر:

Louis Massignon, “Le signe marial,” Rythme du Monde 3 (1948): 7–16; See also: Neal Robinson, “Massignon, Vatican 11 and ”Islam as an Abrahamic Religion

[←69]

Vols (Leidin: Brill, 2001– 6 ,EQ .Jane Dammens McAuliffe, ed 2006)

[←70]

Chosen of all Women: Mary and Fatima in" ,___________ Qur'anic Exegesis," Islamochristiana 7 (1981): 19–28.

[←71]

Jane Smith and Yvonne Haddad, “The Virgin Mary in Islamic Tradition and Commentary,” MW 79 (1989): 487–505.

[←72]

Annemarie Schimmel, Mystical Dimensions of Islam (North Carolina, 1975).

[←73]

Barbara Stowasser, Women in the Qur’an, Traditions and Interpretation (New York, 1994).

[←74]

Neal Robinson, “Jesus and Mary in the Qur’an: Some Neglected Affinities,” Religion 20 (1990): 161–175; Neal Robinson, “Fakhr al–Din al–Razi and the Virginal Conception,” Islamochristiana 14 (1988): 1–16; Neal Robinson, “Abd al–Razzaq al–Qashani’s Comments on Sura Nineteen (1–4),” Islamochristiana 17 (1991): 21–33

[←75]

ميشيل دوس، مريم المسلمة، ترجمة عبود كاسوحة. (دمشق، 2008).

[←76]

انظر: أماني صالح، ”الأبعاد المعرفية لنِسْوية إسلاميّة“، في النِسويّة والمنظور الإسلاميّ، تحرير أميمة أبو بكر (القاهرة، 2013)، ص. 10–18؛ أماني صالح، ”قضيّة النوع في القرآن: منظومة الزوجيّة بين قطبَي الجندر والقواميّة“، المرأة والحضارة: المرأة في القرآن، 3 (2002)، ص. 17–53؛ أمينة محمود، ”نقد ثلاثيّة الكيد والرياء والغواية“، في المرأة والحضارة: المرأة في القرآن، 3 (2002): 84–95؛ أسماء عبد الرازق، ”المرأة في قصّة الخلق: رؤية مقارنة بين منظورَي البراءة والإدانة“، في المرأة والحضارة: المرأة في القرآن، 3 (2002)، ص. 97–108.

[←77]

أسماء المرابط، القرآن والنساء: قراءة للتحرّر، ترجمة محمّد الفران، مركز الدراسات والبحوث في القضايا النسائيّة في الإسلام بالرابطة المحمّديّة للعلماء (الرباط، 2010).

[←78] انظر: فريدة بناني وزينب معادي، مختارات من النصوص المقدّسة المرسّخة للحقوق الإنسانيّة في الإسلام، ورشة عمل بإشراف الناشطة فاطمة المرنيسي (الرباط، 1995)؛ لمقاربة خطابات العلاقات بين المرأة والجندر في التاريخ الإسلامي، انظر: ليلى أحمد، المرأة والجنوسة في الإسلام: الجذور التاريخيّة لقضيّة جدليّة حديثة، ترجمة منى إبراهيم وهالة كمال (القاهرة، 1999). ومن منطلق التقليد الإسلامي، انظر: عبد الحليم أبو شقّة، تحرير المرأة في عصر الرسالة: دراسة جامعة لنصوص القرآن الكريم وصحيح البخاري ومسلم، ج. 4 (الكويت، 1992).

[←79] انظر: عائشة عبد الرحمن (بنت الشاطئ)، المفهوم الإسلامي لتحرير المرأة (القاهرة، 1967) وعن نساء بيت النبيّ انظر: عائشة عبد الرحمن (بنت الشاطئ)، سلسلة تراجم بيت النبوّة (القاهرة، د. ت.)

[←80] Fatima Mernissi, The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam, Tran. Mary Jo Lakeland (Mass, 1991).

[←81] القراءة الأكثر انتشاراً اليوم هي رواية حفص عن عاصم، وبها كُتبت النّسخة المِصريّة التي اعتُمِدت منذ عام 1923. عن القراءات السّبع انظر: الدّاني، كتاب التيسير في القراءات السبع.

[←82]

انظر:

Gerhard Böwering, “Chronology and the Qur’an,” in EQ 1 (2001): 316–335.

[←83]

تنقسم وفق نولدكه السّور المكّيّة إلى ثلاث مراحل: المرحلة المكّيّة الأولى والوسطى والأخيرة. ويندرج في المرحلة الوسطى السّور التّالية: 54، 37، 71، 76، 44، 50، 20، 26، 15، 19، 38، 36، 43، 72، 67، 23، 21، 25، 17، 27 و18. وتُفتتَح تسع سور من أصل عشرين بالأحرف المقطّعة. انظر: نولدكه، ص. 105–128.

Theodor Nöldeke, Geschichte des Qorans, Bd.1. (New York, 1981), 72 (nn).

[←84] في المصادر الإسلاميّة الكلاسيكيّة، أدرج نولدكه سورة مريم في المرحلة المكّيّة الوسطى أي بين عام 616 أو 617. ففي العام السّابع أو الثّامن من الدّعوة النّبويّة، خاض المسلمون الهجرة إلى الحبشة، وهناك حسب رواية ابن إسحاق قُرِئ الجزء الأوّل من "مريم" أمام النّجاشيّ. انظر: ابن هشام، السّيرة النّبويّة، حقّقها وشرحها ووضع فهارسها مصطفى السّقّا وآخرون (بيروت، د. ت.)، مج 1، 335.

[←85]

هناك قائمة لتاريخ تنزيل السّور ومقاربات بين ميور ونولدكه وغريم والنّسخة المِصريّة الرسميّة في:

Bell and Watt, Introduction to the Qur’an, 205–213.

[86←] انظر: جلال الدين السّيوطيّ، الإتقان في علوم القرآن، تحرير محمّد أبو الفضل إبراهيم (صيدا، 1997)، ج. 1، ص. 178.

[←87]

السّور التي لا يتصدَّرُها بعدَ الأحرفِ المقطّعة ذكرُ القرآن أو التّنزيل هي "العنكبوت" و"الرّوم".

[←88]

لمراجعة قواعد الوقف والابتداء وموقف القرّاء منها، انظر: السّيوطيّ، الإتقان، 243. وحول علم التّجويد، انظر: محمّد ابن الجزريّ التمهيد في علم التجويد. وحول فنّ ترتيل القرآن، انظر:

.Kristina Nelson, The Art of Reciting the Qur’an

[←89]
أقول هذا مع الإشارة إلى وجود انتظام في سورة مريم بسبب تناسب (وتنوّع) الإيقاع الموسيقيّ، والتّكرارُ الصّوتيّ في الحرف والكلمة والقوالب التّعبيريّة، وكذلك التّناسق بين الوحدات في الحواريّة السّرديّة التي تبدأ بالجناس الاستهلاليّ: }وَاذْكُرْ فِي الْكِتَابِ{، وبين الوحدات في الحواريّة الحِجاجيّة التي تبدأ بـالجناس الاستهلالي لفعل القول: {وَيَقُولُ الْإِنْسَانُ}، {قُلْ}، {وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا}. غير أنّ هذا الانتظام يفتقرُ إلى الوزنِ الموحَّد ويفتقر إلى القافية الموحّدة اللّذين نجدهما في الشّعر، لكنّ التّوازن الذي يجاوز أحياناً جمال الوزن هو ما يعطي هذه السّورة إيقاعها الخاصّ. والمقصود بالإيقاع كما يقول تمّام حسّان: ”هو إيقاع في نطاق التّوازن لا في نطاق الوزن. فالوزن في العربيّة للشّعر والتّوازن في الإيقاع للنّثر. والذي في القرآن متوازن لا موزون“. ويشرح أنّ الإيقاع في القرآن ”هو التّوازن الناشئ عن تقارب الشّبه بين المسافات الفاصلة بين كلّ نبر ونبر، ثمّ ترى من بعدُ أنّ هذا التّوازن هو مصدر رشاقة الأسلوب وسبب ارتياح النّفس له واحتفائها به“. للفرق بين الوزن والتّوازن، انظر: تمّام حسّان، ص. 189. ولنفي الصّلة بين وزن القرآن ووزن الشّعر انظر رأي الباقلّاني حول الحقائق المتّصلة بنظريّة الشّعر في: محمّد زغلول سلام، أثر القرآن في تطوّر النقد الأدبيّ (القاهرة، 1968)، ص. 277–278.

[←90]
يشير السّيوطيّ إلى الآيات المكّيّة التي أضيفت إلى السّور والآيات المدنيّة التي أضيفت إلى السّور المكّيّة. انظر: السّيوطيّ، الإتقان، ج. 1، ص. 38–50.

[←91]

إنّ موضوع وحدة السّورة وترابط وحداتها الأدبية منطقيّاً، أي تماسكها هو موضوع يأخذ حيّزاً كبيراً ومهمّاً في النّقاش الدّائر بين علماء الإسلاميّات في الغرب، كما اهتمّ به بعض الباحثين المسلمين ومنهم سلوى العوّا:

Salwa El–Awa, Textual Relations in the Qur’an: Relevance, Coherence and Structure (London and New York, 2006).

[92←]

انظر باب "ذكر" عند الرّاغب الأصفهانيّ، مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق صفوان داوودي، ص. 328.

[←93]

.Daniel Madigan, The Qur’an’s Self Image (Oxford, 2001): 76

[←94] Angelika Neuwirth, "Vom Rezitationstext Uber Die Liturgie Zum Kanon" 92.

[95←]

يقول الرّاغب إنّ "كلام الله، وإن لم يكتب، يسمّى كتاباً". الرّاغب، ص. 699.

[←96]

يقول الراغب: "الذِكر تارةً يُقال ويُراد به هيئةٌ للنّفس بها يمكن للإنسان أن يحفظ ما يقتنيه من المعرفة وهو كالحفظ غير أنّ الحفظ يُقال اعتباراً بإحرازه والذكر يقال اعتباراً باستحضاره"، المرجع نفسه.

[←97]

Yusuf Ali translated it as “relate in the Book (the story of) Mary,” see: Abd Allah Yusuf Ali, The Holy Qur’an (1946); Arthur Arberry translated it as “and mention in the Book Mary,” see: Arthur Arberry, The Koran Interpreted (1955); while Dawood translated it as “and you shall recount in the Book the story of Mary”, see: N. J. Dawood, The Koran (1956); and Marmaduke Pickthal translated it as “and make mention of Mary in the Scripture”, see: Marmaduke Pickthall, Holy Qoran (1960).

[←98]
{أُولَئِكَ الَّذِينَ أَنْعَمَ الله عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ مِنْ ذُرِّيَّةِ آدَمَ وَمِمَّنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍ وَمِنْ ذُرِّيَّةِ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْرَائِيلَ وَمِمَّنْ هَدَيْنَا وَاجْتَبَيْنَا إِذَا تُتْلَى عَلَيْهِمْ آيَاتُ الرَّحْمَنِ خَرُّوا سُجَّداً وَبُكِيّاً} (مريم 58).

[99←]

انظر: السّيوطيّ، الإتقان، ج. 1، ص. 42؛ ونولدكه، ص. 116.

[←100]

انظر: السّيوطيّ، الإتقان، باب "ما ورد في القرآن عن غير لسان الله، كالنّبيّ وجبريل والملائكة"، ج. 1، ص. 101.

[←101]

هناك 323 مرّة "قل" بصيغة الأمر بالمفرد و26 مرّة بصيغ أخرى، وهو ما يجعل آيات الأمر بالقول تشكّل خمسة في المئة من آيات القرآن الكريم. انظر:

Madigan, The Qur'an's Self Image, 64

[←102] المرجع نفسه.

[←103]

{قُلِ ادْعُوا الله أَوِ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى وَلَا تَجْهَرْ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافِتْ بِهَا وَابْتَغِ بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا }.

[←104]

انظر:

Toshihiko Izutsu, Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts (London, 1984): 116–129.

[←105] تولّدت هذه الفكرة من النقاش مع الدكتورة شفيقة وعيل، فلها جزيل الشكر.

[←106]

انظر تفسير الإنجيل وفق متى 2:1-17 في:

Leander Keck, The Interpreter’s Bible: A Commentary in Twelve Volumes, vol. 8 (Nashville, 1995): 128.

[←107]
نلحظ ذلك في تسلسل قصص أنبياء بني إسرائيل في سورة الصّافات (الفترة المكّيّة الوسطى) وفق التّالي: نوح، إبراهيم، إسحاق، موسى وهارون، إلياس ولوط، يونس.

[←108] تنوّع مواضيع القصيدة الجاهليّة هو حقيقة مثبَتة لكنّنا لا نعرف متى تألّفت هذه المواضيع وما العوامل التي حدّدت اختيار وتسلسل مواضيع دون أخرى. انظر:

Renate Jacobi, “The Camel–Section of the Panegyrical Ode,” JAL 8 (1982) 4.

[←109] المرجع نفسه.

[110←]
انظر تأثيل مصطلح القصيد عند: ابن قتيبة، الشّعر والشّعراء، تحقيق أحمد محمّد شاكر (القاهرة، 1966)، ص. 74–75.

[←111]

انظر:

Roger M. A. Allen, “Arabic Poetry,” in The New Princeton Encyclopedia of Poetry and Poetics, ed. Alex Preminger and T.V. F. Brogan (New Jersey, 1993): 86.

[112←]
لا بدّ أن نشير، هنا إلى أنّ من القيم الجاهليّة التي ثار عليها الإسلام هي هذه العصبيّة القبليّة بالذّات.

[113←]
انظر: محمّد محمد حسين، أساليب الصّناعة في شعر الخمر والنّاقة بين الأعشى والجاهليّين (الإسكندرية، 1960)، ص. 53.

[←114] درس محمّد حسين في مختاراته للقصائد العربيّة خصائص النّاقة وأهميّتها في رحلة الصّحراء. انظر: محمّد حسين، ص. 51–95.

[←115] للبناء الثّلاثيّ للقصيدة الجاهليّة، انظر مقدّمة: ابن قتيبة، ص. 74–75؛ وانظر:

Hosn Abboud, "Sūrat Maryam and the Pre–Islamic Panegyrical Ode: A Study of the Tripartite Structure," in Sources and Approaches Across Disciplines in Near Eastern Studies: Proceeding of the 24th Conference of L'Union Européenne des Arabisantset Islamisants (Leuven, 2013): 3–24.

Suzanne P. Stetkevych, "Structuralist Interpretations of Pre–Islamic Poetry: Critique and New Directions," JNES 42, 2 (1983); see also: Neuwirth, "Rhetoric and the Qur'an," in EQ, vol. 4, ed. Jane D. McAuliffe (Leiden, 2004): 461–476; Neuwirth, "Images and Metaphors in the Introductory Sections of the Makkan Suras," in Approaches to the Qur'an, 3–36.

[←116] Neal Robinson, Discovering the Qur’an: A Contemporary Approach to a Veiled Text (London, 1996) 147.

[←117]

انظر:

."Angelika Neuwirth, "Some Remarks on the Special Linguistic

[←118]

إنّ الرّأي القائل إنّ النّصوص القرآنيّة قد كُتبت منذ أيّام الرّسول محمّد (ص) وتحت إشرافه هو رأي غير قابل للنّقاش وفق المصادر الإسلاميّة ومتعارف عليه لدى كثير من علماء الإسلاميّات. انظر مثلاً: إبراهيم الإبياريّ، تاريخ القرآن، ط. 3 (بيروت، 1991)، ص. 78.

[←119]

انظر ما ذكرته سلوى العوّا عن تفسير البقاعيّ (ت. 1480) الذي اهتمّ بهذا الجانب المهمَل في كتابه نظم الدّرر في تناسب الآيات والسّور، El–Awa, 16.

[←120] إنّ موضوع وحدة السورة، أي ترابط وحداتها الأدبية منطقيّاً، أي تماسكها، هو من المواضيع الأكثر جدلاً في علوم القرآن في الغرب. وقد تبنّى نولدكه فكرة بناء السّور بوصفها وحدات، وأقرّ بأنّ وحداتٍ من تواريخ مختلفة التقت في السورة نفسها. انظر: نولدكه، ص. 116. وانظر أيضاً: السّيوطيّ، الإتقان، "فصل في ما استثنى من المكّي والمدنيّ"، ج. 1، ص. 38؛ أمين الخولي، مناهج تجديد في النحو والبلاغة والتفسير والأدب (القاهرة، 1961)، ص. 305–307.

وحول السّورة بوصفها وحدةً متجانسة انظر:

Mustansir Mir, “The Sūra as a Unity: A Twentieth–Century Development in Quranic Exegesis,” in Approaches to the Qur’an, 211–224; see also: El-Awa.

[←121]

”التعاقبيّة“ (الديكرونك) هي الطّريقة الّتي تذهب إلى أبعد من تاريخ السّور والقرآن الحالي، وهي عكس ”الآنيّة“ (السينكرونك) التي تتعامل مع السّوَر والنصّ كما هو عليه اليوم.

[←122]
{أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ وادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ الله إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ} (هود 11).

[←123] {وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ الله إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ} (البقرة 23).

[←124]

فتكون مجموعة الوحدات وقسمَيها كالتالي: القصص مع وحدات التّعقيب (39+7+25) = 64؛ وحدات الحِجاج (9+13+11) = 33، وحدات القصص مع وحدات التعقيب (64) + وحدات الحجاج (33) + الأحرف المقطّعة (1) = 98.

[←125]

يبلغ القسم القصصيّ ثلثَي السّورة والقسم الحجاجيّ ثلثها.

[←126]

Ernest MaClain, Meditations Through the Qur’an: Tonal in an Oral Culture (New York, 1981) 101

[←127]

انظر قائمة كل الفواصل في القرآن الكريم في:

Sayed Kazim and Hashim Amir Ali, Rhythmic Verse–Endings of the Qur’an (India, 1969).

[←128]

Neuwirth, “Form and Structure,” in EQ 2 (2002): 252

[←129]

Sidney Griffith, “The Christians and Christianity,” in EQ 1 (2001): .307–316

[←130]

نولدكه، الحاشية 212، ص. 66.

[←131] محمّد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير أو تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد (تونس، 1984)، ج. 3، ص. 252.

[←132]

يتبنّى نيل روبنسون أيضاً هذا الرّأي بأنّ القسم الحِجاجيّ يرتبط بصورة وثيقة بالقسم السرديّ. انظر:

Neal Robinson, Discovering the Qur’an, 147.

[←133]

Jaroslav Stetkevych, 11.

[←134] انظر: ابن هشام، مج. 1، ص. 335. كما أثير، هنا، موضوع صحّة خبر هذه الزّيارة بسبب اتّجاه الشّكّ السّائد في بعض الأوساط الأكاديميّة الغربيّة بخصوص كلّ المصادر الإسلاميّة المبكرة. وأضيف، أيضاً، أنّه حتّى نولدكه الذي يتعامل مع المراجع بعين ناقدة لم يشكّك في خبر الهجرة إلى الحبشة وقصّة قراءة الجزء الأوّل من سورة مريم أمام النجاشيّ. انظر: نولدكه، ص. 116.

[←135]

ترد كلمة "الرّحمن" في معظم الأحيان في السّوَر المكّيّة الوسطى: مريم (16 مرّة)، طه (4 مرّات)، الأنبياء (4 مرّات)، الفرقان (5 مرّات)، الشعراء (مرّة واحدة)، النّمل (مرّة واحدة)، ياسين (4 مرّات)، فُصِّلت (مرّة واحدة)، الزّخرف (7 مرّات)، قاف (مرّة واحدة)، وبعدها الرّحمن

[←136]
إنّ جذر كلمة رحم في اللّغات السامية واحدٌ، ويعني الرّحمة. للاستزادة، انظر:

Martin Zammit, A Comparative Lexical Study of Qur’anic Arabic (Leiden, 2002) 191.

[←137]
لقد أظهرت النّقوش السبئيّة المكتشفة في جنوب الجزيرة العربيّة لما قبل الإسلام أنّ كلمة ”رحمنان“ كانت تدلّ في النّصوص اليهوديّة على الإله التوحيدي (الله) وفي النقوش المسيحيّة على (الأب). شكراً للأستاذ محمد مرقطن أستاذ اللغة السبئية في أكاديمية العلوم ببرلين في ألمانيا Corpus (Coranicum Project) على شرح مصطلح ”رحمنان“ (آخر تواصل تمّ بيننا يوم 16/9/2020) انظر أيضاً:

Iwona Gajda, “Remarks on Montheism in Antient South Arabia,” in Islam and Its Past: Late Antiquity, and the Qur’an, edit. Carol Bakhos and Michael Cook, (Oxford, 2017): 247–256.

Joseph Horovitz, “RAḤMĀN” in Jewish Proper Names and Derivatives in the Koran, (Hildesheim, 1964): 57–59.

CF. G. Ryckmans, Les religions Arabes preislamiques (Louvain, 1951), 47–48; Jacques Jomier, “The Divine Name Al–Rahman,” trans. Andrew Rippen, in The Qur’an: Style and Content, 197–212. Gerard Bowering, “God and His Attributes,” EQ 2 (2002) .318

[138←]
انظر: صولة، الحِجاج في القرآن من خلال أهمّ خصائصه الأسلوبيّة (تونس، 2001)، ص. 246.

[←139]

أشكر عبد الحميد محمود طهماز على هذا الربط بين الفكرتين: ضعف زكريا وقصوره وعجزه من ناحية، وقوة الله وكماله التي تتنافى كليّاً مع صفة الألوهية. انظر: ع. طهماز، التوحيد والتنزيه في سورة مريم (دمشق، 1990)، ص. 29.

[←140]

F. Buhl, “When did Muhammad Begin to Criticise Christianity?” .Acta Orientalia, 3 (1924): 97–108

[←141]

انظر: عبد القاهر الجرجانيّ، أسرار البلاغة، تحقيق هلموت ريتر (إسطنبول، 1954)؛ وله: دلائل الإعجاز؛ وانظر دراسة كمال أبو ديب:

Kamal Abu Deeb, Al–Jurjani’s Theory of Poetic Imagery (Warminster, 1979).

[←142]
هذا التّفصيل اعتمده محمّد خضر في دراسته عن السّرد القرآنيّ، عبر قراءته لجيرارد جنيت، انظر: محمد خضر، ص. 95.

[←143]

الخولي، ص. 303.

[←144]

لمفردة "الجاهلية"، انظر:

"Djahiliyya," in EI 2 (1960): 383; Peter Webb, Imagining the Arabs: Arab Identity and the Rise of Islam (Edinburgh, 2016); Jaroslav Stetkevych, (introduction): 5–9.

[←145]

Adonis [Ali, Ahmad Said], An Introduction to Arab Poetic, trans. .Catherine Cobham (London, 1990): 37

[←146]

لدراسة شاملة حول ”الإعجاز“، انظر:

Issa Boullata, “The Rhetorical Interpretation of the Qur’an: I ‘jāz and Related Topics,” in Approaches to the History of the Interpretation Qur’an, ed. Andrew Rippin (Oxford, 1988): 139–157.

[←147]

وهذا منذ الدراسات المبكرة للإعجاز القرآنيّ، كدراسات الباقلّانيّ (ت. 1013) والجرجانيّ (ت. 1078) التي تُقارن بين شعريّة النصّ القرآنيّ وشعريّة الشّعر العربىّ كأساس لهذه الدّراسات.

[148←] سيّد قطب، النقد الأدبيّ: أصوله ومناهجه، ص. 143.

[←149]

عبد القاهر الجرجانيّ، دلائل الإعجاز، ص. 76.

[←150]

محمّد عبد الهادي الطرابلسي، ”في منهجيّة الدراسة الأسلوبيّة“، في أشغال ندوة اللسانيّات واللغة العربيّة بتونس 1978 (تونس، 1981) ع. 4، ص. 215–228.

[←151]

لقراءة مختلف الآراء عند النقّاد العرب الكلاسيكيّين حول "النّظم" من أبي عبيدة إلى الجرجانيّ انظر: محمّد زغلول سلام، أثر القرآن في تطوّر النقد العربيّ.

[←152]

”الفونيم“ هو الصّوت المفرد أو الحرف، من حيث: الجهر والهمس، الشّدة والرخاوة. و”المورفيم“ أو المقطع الصّوتيّ المكوّن من أكثر من حرف. انظر: مدحت الجيار، موسيقى الشّعر العربيّ قضايا ومشكلات، ط. 5 (القاهرة، 1995).

[←153]
يشمل "علم البيان" التّصوير الشّعريّ و"علم المعاني" بالإضافة إلى علم النّحو والصّرف.

[←154] الأقصوصة مقيّدة أكثر من القصّة، وذلك لاتّباعها "خطّ سير واحداً حول حادثة بارزة، أو حالة شعوريّة معيّنة، أو شخصيّة خاصّة؛ ولا تتّسع لتتناول جميع ملابساتها وجزئيّاتها، وما يتّصل بها من حالات وأسباب في محيط الحياة العامّ". انظر: سيّد قطب، النّقد الأدبيّ أصوله ومناهجه، ص. 87.

[←155]

يذكر ماديغون كيف أنّ مفهوم القرآن باستمرار يزيحه مفهوم الكتاب المكثّف، وهو ما يُظهر أنّ التطلّع نحو الكتاب، خاصّة "أهل الكتاب"، بدأ يقوى أكثر فأكثر، ولذلك إنّ }وَاذْكُرْ فِي الْكِتَابِ مَرْيَمَ{ لا ترتبط بأيّ شكل بكتابة الوحي في هذه المرحلة المبكرة. للاستنارة عن مفهومَي "القرآن"، و"الكتاب"، انظر:

Madigan, The Qur'an's Self Image, 165.

وحول العلاقة بين العناصر الشّفهيّة والمكتوبة في الإسلام المبكر، انظر:

Gregor Schöeler, "Writing and Publishing: On the Use and Function of Writing in the First Centuries of Islam," Arabica 44 (1997): 423–435.

[←156]

هناك قراءتان: ليهَبَ (حسب ورش، أبو عمرو وقالون) ولأهب (وفق باقي القرّاء). للقراءات المختلفة، انظر: أبو عمرو بن سعيد الدّاني، كتاب التيسير في القراءات السبع، ص. 146.

[←157]
حسب الدّاني إنّ ابن كثير وابن عامر وأبا بكر يقرؤون: { مَنْ تَحْتَهَا} بالفتحة. أمّا الباقون، فيقرؤون: {مِنْ تَحْتِهَا} بالكسر، انظر: الدّاني، ص. 148. وحين أحلّل هذا المقطع، سنرى أنّ التّأويل الصّحيح هو: { مِن تحتها}أيْ الذي ببطنها بالكسر.

[←158]

انظر رأي الرمّانيّ في: أبو زهرة، ص. 324–325.

[←159] المرجع نفسه، ص. 313.

[←160] المرجع نفسه، ص. 319.

[←161]

المرجع نفسه، ص. 321.

[←162] انظر: سيّد قطب، النقد الأدبيّ أصوله ومناهجه، ص. 145.

[←163]

حول شفاهية اللّغة، انظر:

Walter J. Ong, Orality and Literacy: The Technologizing of the Word (New York, 1982): 36.

[←164]

انظر:

Neuwirth, “Vom Rezitationstext über die Liturgie zum Kanon”, 69–105.

[165←]
انظر: محمّد كريم الكوّاز، كلام الله: الجانب الشفاهيّ من الظاهرة القرآنيّة (بيروت، 2002).

[←166]

لا تحتوي فاء التعقيب على أيّ دلالة زمنيّة هنا. حول فلسفة الزّمان في الخطاب القرآنيّ، انظر: محمّد بن موسى بابا عمّي، مفهوم الزّمان في القرآن الكريم (بيروت، 2000).

[←167] ونجد تكرار الفعل "قال" في الحوار الذي يتناول الأسطورة في الشّعر الجاهليّ. انظر: النعيمي، ص. 312.

[←168]

يقول الجرجانيّ: "وذلك لأنّ هذه المعاني التي هي الاستعارة والكناية والتّمثيل وسائر ضروب المجاز من مقتضيات النّظم". انظر: الجرجانيّ، دلائل الإعجاز، ص. 293.

[←169]

للمعاني المبكرة لمفردة "مجاز" الموازية للّغة البيانيّة، انظر:

Ella Amagor, “The Early Meanings of Majāz and the Nature of Abu Ubayda’s Exegesis,” in The Qur’an and Formative Interpretation, ed. Adrew Rippin (Aldershot, 1999): 263–282.

[←170] الطبريّ، جامع البيان في تفسير القرآن، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي (القاهرة، 2001)، ج. 5، ص. 525.

[←171] انظر: محمد أحمد قاسم، معجم المذكّر والمؤنّث في اللغة العربيّة (بيروت، 1989)، ص. 14.

[←172]

تضاف تاء التّأنيث للمبالغة (علّامة، نسّابة، راوية) وتضاف مع بعض الأعلام الذكور (عنترة، معاوية، قتيبة) وتضاف لإعطاء مفرد لاسم الجنس (ت.مر–تمرة، تفّاح– تفّاحة (مع ملاحظة أنّ الجمع مذكّر والمفرد مؤنّث وغيرها. انظر: طالب عبد الرّحمن، العربيّة تواجه التحدّيات، كتاب الأمّة (الدوحة، 2006) ع. 116، السنة 26، ص. 49.

[←173] انظر: إبراهيم عبد المجيد ضوّ، ”اللّغة العربيّة بين المذكّر والمؤنّث“ (أطروحة دكتوراه، جامعة القاهرة–دار العلوم، 1992)، فصل التحيّز اللّغويّ، ص. 101.

[174←]
القرطبيّ، الجامع لأحكام القرآن (بيروت: دار إحياء التراث العربيّ، 1985) ج. 11، ص. 96.

[←175] يمثّل أبو عبيدة للنَسيّ بالعصا والأداة. انظر: أبو عبيدة، مجاز القرآن، تحقيق محمد فواد سزكين (القاهرة، 1381 هـ)، ج. 2، ص. 4.

[←176]

السّيوطيّ، الإتقان، ج. 2، ص. 5.

[←177]

Ramzi Ba’albaki, “Early Arab Lexicographers and the Use of Semitic Languages,” Berytus 31 (1983): 27–117.

[←178]

انظر:

Michael B. Schubb, "'The Male is not like the Female' (Q 3:36): An Eponymous Passage in the Qur'an," Zeitschrift für Arabische Linguistic 23 (1991): 101–104.

[←179]

انظر: السّيوطيّ، ”فصل: في ما وقع في القرآن من الأسماء والكناية والألقاب“، في الإتقان، ج. 4، ص. 58–67.

[←180]

حول أسماء العلَم في اللّغة السّاميّة الأصليّة، انظر:

Joseph Horovitz, Jewish Proper Names and Derivatives in the Koran (Hildesheim, 1964); A. Jeffery, The Foreign Vocabulary of the Qur’an (Baroda, 1938). As to the Semitic origin of religious vocabulary (Nabatean, Aramaic, Hebrew, Syriac and Ethiopic) or non–Semitic origin (especially Coptic) one can check their etymology mainly in: A. Jeffery, The Foreign Vocabulary of the Qur’an. Syriac (and Hebrew) religious terms such as: “dhikr” (151), “ḥanānan” (111), “al–rabb” (137), “al–raḥmān” (140), “ṣalat” (198), “zakāt” (153), “ṣawm” (201), (etc.) are all discussed in his book.

[←181]

For more details see: Alan H. Gardner, “The Egyptian Origin of Some English Personal Names,” JAOS 56 (1936): 194–197.

[←182]

انظر: Schubb, 104.

[←183]

المرجع نفسه.

[←184]
{وَجَعَلْنَا ابْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ آيَةً وَآوَيْنَاهُمَا إِلَى رَبْوَةٍ ذَاتِ قَرَارٍ وَمَعِينٍ }
(المؤمنون 50).

[←185] سعيد عطيّة علي مطاوع، الإعجاز القصصيّ في القرآن، (القاهرة: دار الآفاق، 2006).

[←186] Arthur Jeffrey, Foreign Vocabulary of the Qur’ān, 262.

[←187]

For the derivatives of the root r–w–m in Syriac, see: Louis Costaz, Dictionnaire Syriaque–Français, Syriac–English: Qamus Siryani Arabi, 12th ed. (Beirut, 1994) 342.

[←188]

Northrop Frye, The Great Code, 172.

[←189]

حول التّناوب في التّسمية، انظر مقدّمة:

Deirdre Good, edit.. Mariam, the Magdalen and the Mother, (Bloomington, 2005).

[←190]

انظر:

Karla G. Bohmbach, “Names and Naming in the Biblical World,” in Women in Scripture A Dictionary of Named and Unnamed Women in the Hebrew Bible, the Apocryphal/ Deuterocanonical Books, and the New Testament, edited by Carol Meyers et al. (Cambridge, U.K., 2000) 33–39.

[←191]
انظر، ”هارون“ في معجم اللاهوت الكتابيّ، إشراف فاضل سيداروس اليسوعيّ وآخرون، ط. 5 (بيروت، 2004)، ص. 825–826.

[←192]

انظر: السّيوطيّ، ”فصل في ما وقع بغير لغات العرب“، في الإتقان، ج. 2، ص. 105. انظر أيضاً: السيوطيّ، المتوكّلي فيما ورد في القرآن باللغات الحبشيّة والفارسيّة والروميّة والهنديّة والسريانيّة والعبريّة والنبطيّة والقبطيّة والتركيّة والزنجيّة والبربريّة، تحقيق عبد الكريم زبيدي (دمشق، 1348هـ)، ص. 12.

[←193]

يفسّر لوكسمبورغ العبارة كالتّالي: ”فناداها حال وضعها ألّا تحزني قد جعل ربّك وضعك حلالاً“. انظر:

Christoph Luxenberg, The Syro–Aramaic Reading of the Koran: A Contribution to the Decoding of the Language of the Koran. The basis of this First English edition is the first and, in part, the second German edition of Die Syro–aramaische Lesart des Koran: Ein Beitrag sur Entschlusselung der Koransprache (Berlin, 2007), 132–135.

[←194] انظر الآيات: {وكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ حُكْماً عَرَبِيّاً} (الرعد 37)؛ {وكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِيّاً وَصَرَّفْنَا فِيهِ مِنَ الوَعِيدِ } (طه 113)؛ {قُرْآناً عَرَبِيّاً غَيْرَ ذِي عِوَجٍ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ} (الزمّر 28)؛ { كِتَابٌ فُصِّلَتْ آيَاتُهُ قُرْآناً عَرَبِيّاً لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ} (فصّلت 3)؛ {وكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآناً} (الشّورى 7) وغيرها.

[←195]

Hosn Abboud, “Sūrat Maryam and the Pre–Islamic Panegyrical Ode: A Study of the Tripartite Structure,” in Sources and Approaches Across Disciplines in Near Eastern Studies: Proceeding of the 24th Conference of L’Union Européenne des Arabisantset Islamisants (Leuven, 2013): 3–24.

[196←]

انظر: علي شلق، "التصوير الجماليّ في القرآن"، في دراسات إسلاميّة، مجلّة المعهد العالي للدراسات الإسلاميّة 2 (1988)، ص. 40.

[←197]

تعود قصّة أهل الكهف إلى قصّة السبعة النائمين في التّراث المسيحيّ التي يقال أنّها وقعت في أفسس في تركيا اليوم (منطقة الأناضول). ومفاد القصّة أنّه أثناء اضطهاد الإمبراطور الرومانيّ ديسيوس للمسيحيّين في القرن الثّالث الميلاديّ، التجأ سبعة من الشّباب المؤمنين إلى كهف مجاور لمدينة أَفسس. وهناك ناموا قرنَين كي يستيقظوا في عهد الإمبراطور تيودوسوس حين كانت المسيحيّة قد أصبحت الدّين الرّسمي للإمبراطوريّة ولم تعد مضطَهدة، ثمّ ماتوا بعد استيقاظهم بمدة قصيرة. وإلى اليوم، تُعَدّ أفسس محجّاً للكثير من المسيحيّين منذ أوائل القرن العشرين لزيارة مقام للسيدة مريم، هذا، والذي وجّه إليه الأنظارَ المستشرقُ لويس ماسينيون.

[←198]

إنّ تصنيف الأشكال الأدبيّة في القرآن يرتكز على أجزاء من السّور وليس على السّورة كوحدة، باستثناء "يوسف". وقد جاءت المحاولة الأولى لتصنيف الأشكال الأدبيّة في القرآن الكريم عند هيرشفالد، انظر:

Hartwig Hirschfeld, New Researches into the Composition and Exegesis of the Qoran (London, 1902).

يحتوي تصنيف هيرشفالد للأشكال الأدبية التالي: التأكيديّة (confirmatory)، الإعلانية (declamatory)، السرديّة (narrative)، الوصفيّة (descriptive) والفقهيّة (legislative) إضافةً إلى الأمثلة (parables)، والخُطب السياسيّة (political speeches)، ووحدات تخصّ شؤون النبيّ محمد (ص). بينما تركّز أنجيليكا نويفرث على ركائز بنية السورة وتسمّيها "enjeux" وتضع قائمة بأنواعها، مع التركيز على الظواهر الرئيسية: القَسَم والقسم (clusters)، فقرات اسكاتولوجية، وحدات الآيات (Signs) المتضمنة في الطبيعة والآيات المتضمّنة في التاريخ (retribution legends)، سرديات تاريخ الخلاص (نراها في سورة كاملة أو كأجزاء من سور)، الجدال.

انظر:

Neuwirth, “Form and Structure”.

والعلماء المسلمون لم يتناولوا الأشكال الأدبيّة كما تناولها هيرشفالد ونويفرت وأنجيليكا نويفرث لكن ثمّة دراسات عدة في الفنّ القصصيّ في القرآن الكريم منها: محمد أحمد خلف الله، الفنّ القصصيّ في القرآن الكريم (القاهرة، 1956)؛ سليمان الطراونة، دراسة نصّيّة في القصّة القرآنيّة (د. م.، 1992)؛ التّهامي نقرة، سيكولوجيّة القصّة في القرآن (تونس، 1982)؛ محمود البستانيّ، دراسات فنّيّة في قصص القرآن (بيروت، 1989).

[←199]

انظر للنماذج النسائيّة في العهدين القديم والجديد في القاموس التالي:

Women in Scripture: A Dictionary of Named and Unnamed Women in the Hebrew Bible, The Apocryphal/Deuterocanonical Books, and the New Testament.

[←200]

انظر: عبد الحميد محمود طهماز، التوحيد والتنزيه في سورة مريم (دمشق، 1990).

[←201] نقرة، ص. 92.

[←202]
انظر، مثلاً، قصّة موسى في سور المائدة والأعراف والكهف وطه والقصص.

[←203] تشير أنجليكا نويفرث إلى ”أنّ صورة القرآن الأدبيّة تعكس دائماً صورةً لنصٍّ قيد التّطوّر“. انظر:

Neuwirth, “Form and Structure,” in EQ, 246.

[←204] انظر رأي جنيت في: خضر، بلاغة السّرد القصصيّ، ص. 97–98.

[←205]

أبو زهرة، ص. 203.

[←206]

Jaroslav Stetkevych, 11.

[←207]

انظر:

Stowasser, Women in the Qur’an, 3.

[←208]

انظر: القصص 9.

[←209]

انظر: التّحريم 10.

[←210] أدونيس، النصّ القرآني وآفاق الكتابة (بيروت، 1993)، ص. 75.

[←211]
لا تقترن زوج آدم (حوّاء) في الرّواية القرآنيّة بمعصية الله في أمره بالأكل من الشّجرة المحرّمة كما الحال في رواية الكتاب المقدس العهد القديم (سفر الخلق 2–3). حول قراءة نِسْويّة للرّواية البيبليّة في سفر الخلق، انظر:

Trible Phyllis, “Eve and Adam: Genesis 2–3 Reread,” in Woman Spirit Rising: A Feminist Reader in Religion, ed. Carol P. Christ and Judith Plaskow (New York, 1979): 74–83.

أسماء عبد الرازق، "المرأة في قصّة الخلق: رؤية مقارنة بين منظوري البراءة والإدانة"، في المرأة والحضارة: نشرة متخصصة في دراسات المرأة المسلمة، 3 (2002).

[←212]

يرِد ذِكر محمّد (ص) باسمه أربع مرّات (آل عمران 144؛ غافر 33؛ محمّد 21؛ الفتح 29)، وورد ذِكر زيد بن محمّد بالتّبنّي مرّة واحدة، فيما لم يُذكر أيّ أحدٍ الصحابة باسمه.

[←213]

في غياب اهتمام القرآن الكريم بالتاريخ، يشرح فريد دونر: ”الغرض القصصيّ في القرآن يختلف أساساً عن غرضه في العهد القديم. فالأخير يوظّف القصص ليفسّر فصولاً معيّنة في تاريخ إسرائيل، بينما الأوّل يشرح مرّة تلوة أخرى ومرّة أخرى كيف يعمل المؤمن في الحالات الخاصّة. وانسجاماً مع هذا الغرض الشخصيّات القرآنيّة تُصوَّر كنماذجَ أخلاقيّة ترمُز إلى كل ما هو خير أو شرّ... القرآن بكل بساطة ليس مهتماً بالتاريخ بمعنى التطوّر والتغيير. أما الأنبياء أو الشعوب قبل محمد وبعده، ففي الرؤية القرآنية هويّة المجتمع الذي أرسل إليه صاحب البلاغ محمّد ليست محدّدة تاريخيّاً بل أخلاقيّاً“.

انظر:

Fred Donner, Narratives of Origin: The Beginning of Islamic Historical Writing (Princeton, 1988) 84.

[214←] {وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ الله إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ} (الشورى 51).

[←215]

انظر الجذر "غلم" عند ابن منظور، الذي يعني طلب النكاح.

[←216] انظر: البستاني، ص. 339–348.

[217←]

"الموتيف" في العمل الأدبيّ أو الفنّي هو صورة أو كلمة أو فعل متكرّر يظهر في أعمال عدة أو في العمل نفسه، ويرتبط من كثب بشكل الفكرة الغالبة أو الخيط الموحّد للعمل.

[←218]

Vladimir Propp, Morphology of the Folktale 2nd, trans. Laurence Scott, ed. Loius A., (Austin, 1996): 13.

[←219] إنّ الرّيح التي تهبط على الحديقة المقفلة في نشيد الأناشيد ما هي إلّا صورة للملاك الذي يلقّح جسم العذراء. انظر:

Northrop Frye, The Great Code, 155–156.

[←220]

يؤوّل المفسّرون المسلمون أنّ سبب تمنّي مريم الموت هو شعورها بالعار من الحمل بحدّ ذاته، رغم أنّها تعلم أنّها لم يمسسها بشر. لكنّني أتّجه إلى تفسير آخر يبدو في سياق الآية السابقة:}فَأَجَاءَهَا الْمَخَاضُ إِلَى جِذْعِ النَّخْلَةِ{ (مريم 23) منطقيّاً، وهو أنّ تمنيّها الموت قد يكون لحظة الشّعور بألمٍ قويّ بسبب مخاض الولادة.

[←221]

انظر:

“Garden,” “Eden,” “Female,” in Northrop Frye, Words with Power.

[←222]

يقترح سليمان مراد فرضيّةً للأسطورة اليونانيّة لمخاض ليتو وولادة أبولو بوصفها مرجعاً للنصّين "متّى المنحول" و"القرآن" في الوقت نفسه. انظر:

Suleiman Mourad, “From Hellenism to Christianity and Islam: The Origin of the Palm tree Story concerning Mary and Jesus in the Gospel of Pseudo–Matthew and the Qur’an,” Oriens Christianus, 86 (2002): 206– 216.

[←223]

انظر إلى الجدارية الرائعة في:

Ahmad Fakhry, Siwa (Cairo, 1973): 195.

[←224]

انظر:

Shoemaker, “Christians in the Qur’an: The Qur’anic Account of Jesus’ Nativity and Palestinian Local Tradition,” JSAI 28 (2003): 11–39.

[←225]

The stories are in the Gospel famous as “Psuedo–Matthew”, see: “Gospel of Pseudo–Matthew,” in M. R. James The Apocryphal New Testament (Oxford, 1980): 75; انظر:

الأناجيل المنحولة، ترجمة إسكندر شديد (غوسطا، 2004)، ص. 100.

[←226]

.Gospel of Pseudo–Matthew

[←227]
إنّ صور تنزيل روح الله والمائدة من السّماء تعكس، كما يحلّل نوريس، صور تقليد القربان المقدّس في المسيحيّة الشرقيّة، فيقول:

”نجد دليلاً واضحاً في هذا السياق القرآني، ما يدفعنا إلى اقتراح أن النبيّ كان على معرفة سابقة بأهمية شعائر القربان المقدّس في المسيحيّة الشرقيَة وبمهمتها“، في:

H.T. Norris, “Qiṣaṣ Elements in the Qur’an,” in Arabic Literature to the End of the Umayyad Period, ed. A.F.L. Beeston et al. (Cambridge, 1983): 225.

[←228]

إنّ صورة مريم وهي تهزّ جذع النّخلة أصبحت موضوعاً لفنّ المنمنات الإسلاميّ من القرن الرّابع عشر في ما بعد. انظر صورة مريم في (ت.شيستر بيتي، فوليو 225) التي تعكس النمط الصفويّ في إيران القرن السّادس عشر. وانظر: ثروة عكاشة، التّصوير الإسلاميّ: الدينيّ والعربيّ (بيروت، 1980)، ص. 156.

[←229]

لا علاقة لكلمة "سريّ" بالسّريانيّة، لكنّها في الاستعمال العربيّ تمتّ بصلة إلى الكلمة القبطيّة "شرّي" التي تعني البحر الأحمر أو نبتة بحريّة مصريّة. انظر:

W.E. Crum, A Coptic Dictionary (Oxford, 1979) 584; Henrico Tattam, Coptic–Latin Lexico (Beirut, 1991): 580.

[←230]

السّيوطيّ، المتوكّلي، ص. 12.

[←231]

إنّ كلمة ”تحت“ في النبطيّة تعني ”المكان من أسفل“، لكنّ هناك معنىً آخر تفصح عنه النّقوش وهو الكفن الساكروفاغس (sacrophagus)، وحين تشير الآية إلى }مِنْ تَحْتِهَا{ هي تعني ”الذي ببطنها“. انظر:

Jacob Hoftijzer and Karel Jongeling, Dictionary of the North West Semitic Inscriptions (Leiden, 1995) part 11, 1209–1210.

[←232]

انظر:

“Book of James,” or “Protevangelium,” in The Apocryphal New Testament, 46.

[←233] يحمل الفكر "الجوهريّ" موقفاً مفاده أنّ الأفراد محدّدون بصفات فيزيائيّة وفكريّة وعاطفيّة. ففي مختلف الثّقافات، يُنظَر إلى المرأة بوصفها فئة طبيعيّة تمتلك مجموعةً من الصّفات الثابتة بيولوجيّاً أو فيزيائيّاً يُزعم أنّها لا تتغيّر. وقد استُخدمت "الجوهريّة" لتبرير الحدّ من أدوار المرأة اجتماعيّاً عبر تنميطٍ سياسيّ يقوم على قمعها بناءً على تقسيم العمل شأناً طبيعيّاً أو من مسائل الجوهر. لكنّ هذه النّظرة تؤصّل للأنوثة كما تؤصّل للذّكورة على حدّ سواء، فهي تتجاوز النّقاش حول النّسويّات إلى حتميّة النّظام الأبويّ الذي يخلق أيضاً توتّراً عند الرّجل بوصفه مجموعة صفات فيزيائيّة وفكريّة وعاطفيّة ثابتة. انظر:

Devoney Looser, “Essentialism,” in Encyclopedia of Feminist Literary Theory, ed. Elizabeth Kowleski–Wallace (New York & London, 1997), 139. Susan Frank Parsons, The Ethics of Gender (Oxford, 2002).

[←234]

لقد نوقشت مسألة مناداة القرآن الكريم لمريم بـ"أخت هارون" بين اللّاهوتيين المسيحيّين، انظر: ميشال حايك، المسيح في الإسلام (بيروت، 1961)، ص. 70. وانظر ردّ فعل المسلمين الدفاعيّ في: عبد الرحمن بدوي، الدفاع عن القرآن ضدّ منتقديه، ترجمة كمال جاد الله (القاهرة، 1997)، ص. 152.

[←235]

انظر:

Phyllis Trible, “Miriam 1,” in Women in Scripture, 127.

[←236]

{وَوَهَبْنَا لَهُ مِنْ رَحْمَتِنَا أَخَاهُ هَارُونَ نَبِيًّا}.

[←237]

انظر:

Mary F. Foskett, “Miriam/Mariam/Maria: Literary Genealogy and the Genesis of Mary in the Protevangelium of James,” in Mariam the Magdalen and the Mother, 64.

[←238]

انظر:

“The Protevangelium of James” (17: 1–2).

[←239] يظهر الدّور النبويّ لمريم بوصفها شخصيّة مركّبة بسمات مختلفة في إنجيل لوقا (إصحاح 1–2)، كما نوقشت هذه المقاربة النبويّة عند: Good, 24–3.

[←240]

لا ترى تكليم الطّفل في المهد في الكتاب المقدّس أو الأناجيل المنحولة، ويبدو هذا أيضاً في إنجيل الطّفولة العربيّ المتأخّر الذي عُرِف في القرن السّادس عشر.

[←241]

Words with Power, 213. ,Frye

[←242]

نجد، مثلاً، جداريّةً مصريّة (القرن 3 ق. م.) للإلهة نوت في مقبرة سي آمون في واحة سِيوَة. كما نجد فسيفساء بيزنطيّة للقدّيسات والعذارى في كنيسة القدّيس أبولنير نوفو في رافينا، وفي الجداريّة، تظهر قافلة القدّيسات الواقفات تحت النّخيل المحمل بالبلح، وتعود إلى 560 الميلاديّ. انظر:

David Talbot Rice, Art of the Byzantine Era (London, 1963): 50.

[243←] حول التّأثير القرآنيّ في الشّعر العربيّ، انظر: Adonis, 37؛ وانظر أيضاً: أدونيس، النصّ القرآني وآفاق الكتابة.

[244←]

كاد التّدوينُ العربيّ يحصر الشّعر النّسائيّ العربيّ القديم في الرّثاء. انظر: لويس شيخو، رياض الأدب في مراثي شواعر العرب (بيروت، 1897).

[←245]

انظر في شعر الخنساء: عائشة عبد الرحمن (بنت الشاطئ)، الخنساء (بيروت، 1957)، ص. 89.

[←246]
إنّ تعبير ”كلماتٌ مختزنةٌ قوّةً“ هو عنوان أحد كتب نورثروب فراي: Frye, Words with Power.

[←247]

انظر أيضاً سورة لقمان 14، و"البقرة" 233.

[←248]

حول لاهوت الرّحمة في الدين عموماً، انظر: التفاهم: الرحمة في الدين والأخلاق ورؤية العالم، 16 (2018) وزراة الأوقاف والشؤون الدينية في سلطنة عمان. وحول الرحمة في القرآن على وجه الخصوص انظر:

Angelika Neuwirth, “Notions of Mercy and the Quranic Foundations,” Islamochristian 42 (2016): 21–41.

انظر: أنجيليكا نويفرث، ”مفاهيم الرحمة وأصولها القرآنيّة“، ترجمة رضوان السيّد، في التفاهم (2018)، ص. 223–244؛ وانظر: جوزيف راتسنجر، مدخل إلى الإيمان المسيحيّ، ترجمة نبيل خوري، ط. 4 (بيروت، 1994)، ص. 203.

[←249]

أحمد إسماعيل النعيمي، 263.

[←250]

لمفهوم النمط البدئيّ "الأرخيتايب" عند يونغ، انظر:

Carl G. Jung, “The Archetypes and the Collective Unconscious,” in The Collected Works of C. G. Jung, trans. R. F. C. Hull (Princeton, 1957) vol. 9, 71–74

[←251] هناك أربعون سورة ترد فيها الأنهار المرتبطة بالجنّة منها 29 سورة مكّيّة وسورتان مدنيّتان.

[←252]

Erich Neumann, The Great Mother: An Analysis of the Archetype .(Princeton, 1974): 242

[←253] المرجع نفسه، ص. 243.

[←254]

.Frye, Words with Power, 215

[←255]

Neumann, 243.

[←256]

.Frye, The Great Code, 35

[←257]

Neuwirth, "Myth and Legends in the Qur'an," in EQ 3 (2003): .478

[←258]

Frye, The Great Code, 147.

[←259]

انظر:

Montgomery Watt, Muhammad at Medina (Oxford: Oxford University Press, 1956).

[260←]
انظر، عائشة عبد الرحمن، تراجم سيّدات بيت النبوّة، (القاهرة، د. ت.)، ص. 41.

[←261]

وانظر "النسب إلى الأمّ" في: أحمد محمود الحوفي، المرأة في الشّعر الجاهليّ، ط. 2 (القاهرة: د. ت.)، ص. 105. وانظر في العناية في تحديد النسب من النساء، في المصعب بن عبد الله بن المصعب الزّبيري، كتاب نسب قريش، تصحيح وتعليق ليفي بروفنسال، ط. 1 (القاهرة، 1953)؛ وفي ابن حزم الأندلسي، جمهرة أنساب العرب، نشر وتحقيق وتعليق ليفي بروفنسال، ط. 1 (القاهرة، 1948).

[←262]
نُسب ملك الحيرة عمرو بن هند إلى أمّه، ونُسب المناذرة إلى أمّهم ماء السّماء، وكذلك كانت العادة لدى الغساسنة. انظر: الحوفي.

[263←]

انظر ترجمة خديجة زوجة الرّسول (ص) في: ابن سعد، الطبقات الكبرى، ط. 8 (بيروت، 1960–1968)، ص. 14.

[←264]

انظر:

Jàfar b. Abī Tālib’s speech to the Negus under the subtitle, “The Quraysh send to Abyssinia to get the emigrants returned,” in Ibn Ishāq, The Life of Muhammad, trans. A. Guillaume, 9th .impression (Karachi, 1990): 151–152

[←265]
آيات سورة آل عمران مئتان، منها 183 ذات فواصل موحَّدة، والفواصل الرئيسية هي: اون/ آن/ آم/ آب/ آد/ آر.

[←266] تمثّل السور التي نزلتْ بالمدينة أربعين بالمئة من القرآن، وهي حسب نظام نولدكه: 2، 98، 64، 62، 8، 47، 3، 61، 57، 4، 65، 95، 33، 63، 24، 58، 22، 48، 66، 60، 119، 49، 9، 5. وانظر أيضاً:

Bell and Watt, Introduction to the Qur’an.

[←267]
يؤرّخ نولدكه وفق المراجع الإسلاميّة، ووفق استقرائه للآيات بعض الآيات وفق الأحداث والوقائع في الفترة المبكرة للهجرة إلى المدينة، التي تدلّ على أنّ آيات مختلفة نزلت بتواريخ مختلفة نزولها قد جمعت معاً. فيكون بذلك شكل السورة مركّبَةً كما يلي: الآية 26 في العام الخامس في ظروف حفر الخندق في المدينة، الآيات من 87 إلى 93 و113 إلى 117 بعد معركة بدر، والآيات من 93 إلى 98 تشير – وفق البعض – إلى يهود القينقاع في العام الرابع بعد إخضاع بني النضير. أمّا الآيات 123 إلى 128 حين جرح الرسول في معركة أحد، فانظر: نولدكه، 172–173.

[←268]

وإن كان شكل سورة مريم ينقسم بين الطريحة والنقيضة، فإنّ وحداتها الأدبيّة الرئيسية تتمتع بوحدة موضوعيّة وشعوريّة.

[←269] للاستزادة بخصوص نقاش علماء الدراسات القرآنيّة في الغرب حول أو ضدّ وحدة السور، انظر:

Bell and Watt, Introduction to the Qur’an, 113; Welch, “Sūra”; see also: Boullata, Literary Structures of Religious Meaning in the Qur’an, 194–196.

[←270] لدعم نظرية "الكتاب" كسيرورة ورمز لا بوصفه "كتاباً" محدّداً وقانوناً ثابتاً في القرآن، انظر:

Madigan, The Qur’an’s Self Image, 194; 193–213.

[←271]

لقد استخدم مصطلح ”النصارى“ لا ”المسيحيّين“ في القرآن، ليقصد فئة من المسيحيّين التي عرفها العرب في محيط مكّة والمدينة ونجران والشام. انظر:

Sidney Griffith, “The Christians and Christianity,” in EQ 1 (2001): 307–316.

[←272]

انظر: نولدكه، ص. 170–171.

[←273]

حول ”معرفة القراءة والكتابة“ في المفهوم القرآنيّ ومعنى مصطلح ”أمّيّ“، انظر:

Sebastian Günther, “Literacy,” in EQ 3 (2003): 188–192; “ummi,” in EQ 5 (2006): 399–402.

[←274]

انظر: سيّد قطب، في ظلال القرآن، ط. 8 (القاهرة، 1979) ج. 1، ص. 362.

[←275]

انظر معنى "التصديق" و"الهيمنة": صابر مولاي أحمد، "منهج التصديق والهيمنة في القرآن الكريم: سورة البقرة أنموذجاً" (المغرب، 2017)، ص. 73–77.

[←276]

يرى جفري أنّ ”الفرقان“ في جميع الآيات باستثناء سورة الأنفال (الآية 42) يعني ”الكتاب المنزل من الله“ (Jeffrey, 225). لكن نولدكه يؤكّد أنّ ”الفرقان“ لا يعني ”الكتاب“، بل هو فكرة مجرّدة: ”وحي منزل خطوة خطوة، ومستخدَم في هذا المعنى للنبيّ محمد والأنبياء الآخرين كهارون وموسى“، نولدكه، ص. 32.

[←277]
ترد ”إنّ الذين كفروا“ أو ”يكفرون“ في هذا الجزء من السورة خمس مرّات.

[←278]

لا يعني الكفر هنا عدم الإيمان، بل يعني أساساً "عدم الوفاء". ولمتابعة تطوّر معنى "الكفر"، انظر:

Toshihiko Izutsu, The Structure of the Ethical Terms in the Koran (Tokyo, 1959): 113–142.

[←279]

انظر: إشكالات مصطلح ”الكتاب“ والنقاشات حوله عند الأصوليين وعلماء التفسير وعلماء القرآن وفي الفكرين الصوفي والفلسفي وفي الفكر المعاصر في رياض الميلادي، الكتاب أصلاً من أصول التشريع إلى حدود القرن الثامن من الهجرة، (المغرب: مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والنشر، 2016).

انظر:

E. Geoffroy, “Umm al–kitab,” in EI 2, 20: 854.

[←280]

”يُقال لكلّ ما كان أصلاً لوجود شيء أو تربيته أو إصلاحه أو مبدئه أمّ. قال الخليل: كلُّ شيء ضمّ إليه سائر ما يليه يُسمّى أمّاً، كما في الآية الكريمة: {وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ} (الزخرف، 4) أيّ اللوح المحفوظ، وذلك لكون العلوم كلّها منسوبة إليه ومتولّدة منه“. انظر، باب ”أمّ“ في العلّامة الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن.

[←281]

كما قال الشيخ محمّد عبده: ”القرآن يفسِّرُ بعضُه بعضاً“. لمراجعة مستوى التناصّ داخل القرآن، انظر: تمّام حسّان، ص. 457. وانظر:

Self Referentiality in the Qur’an, ed. Stephan Wild (Wiesbaden, 2006).

[←282]

انظر:

David Marshall, God, Muhammad and the Unbelievers: A Qur’anic Study (Richmond, 1999) 126.

[←283]
يشهد الله على نفسه بوحدانيّته في القرآن الكريم في سبع مناسبات: يونس 53؛ التّغابن 7؛ النساء 65؛ مريم 68؛ المعراج 40؛ والحجّ 72 و92.

[←284] يذكر السيوطيّ أنّ القرآن نزل في لغة العرب ومن عاداتهم الحلف لتأكيد أمرٍ ما، حتّى أنّ الله يحلف "لكمال الحجّة وتأكيدها". انظر: السيوطيّ، الإتقان، ص. 46.

[←285]

Hirschfeld, 113.

[286←]

انظر إنجيل متّى 5:12، 23–30؛ وإنجيل لوقا 11:47.

[←287] انظر: حُسْن عَبُّود، ”ترنيمة مريم ’تعظّم نفسي الرّبّ‘ و’حافز قلب الموازين‘ بالنّسبة إلى النّساء والمستضعَفين والفقراء“، في رندى أبي عاد، السّلام عليك: تفكُّر إسلاميّ ومسيحيّ في السّيّدة مريم العذراء (بيروت، 2015)، ص. 71–83.

[←288]

صموئيل 2: 1–10.

[←289]

لمطالعة الإحالات إلى العهد القديم والمزامير في صلاة التعظيم اللوقاويّة، انظر: بولس باسيم، الكتاب المقدّس: العهد الجديد، النسخة 6 (بيروت، 2000)، ص. 191.

[290←]

انظر: محمد علي الصابوني، صفوة التفاسير (القاهرة، 1989)، ج. 1، ص. 197.

[←291]

انظر الآيات في: الحجّ 61، ولقمان 29، وفاطر 13، والحديد 6.

[←292]

Hirschfeld, 113.

[293←]
انظر: الأب سمير خليل، ”الدعوات الخمس وسورة آل عمران“، في المسيحيّة والإسلام: مرايا متقابلة (جامعة البلمند، 1997)، ص. 113.

[←294]

تجد سياق قائمة الأنبياء السبعة التي تظهر بشكل غير كرونولوجي في سورة مريم، وقد ناقش المسيحيّون تجنب اهتمام القرآن بالترتيب الزمنيّ (كرونولوجيا) تاريخ الأنبياء. انظر:

R. Blachère, Le Coran (Paris: G. P. Misonneuve, 1949), vol. 11, note to Q 19: 28–29 331.

[←295]

Angelika Neuwirth, “The House of Abraham and the House of Amram: Genealogy, Patriarchal Authority, and Exegetical Professionalism,” in The Qur’an in Context: Historical and Literary Investigations into the Qur’anic Milieu, ed. Angelika Neuwirth, Nicolai Sinai and Michael Marx (Leiden, 2011): 499–.531

[←296]
سنعرض في الفصل اللاحق، وباختصار، مقارنةً هذه المشاهد في الرواية القرآنية بالمشاهد عينها في الرواية المسيحيّة، كما وردت في إنجيل يعقوب التمهيديّ، وذلك لأسباب سنعلمك بها في ما بعد. لكن نخبرك مسبقاً بأنّ سيناريو القصّة في القرآن جاء مختصراً عما هو عليه في إنجيل يعقوب التمهيديّ، إمّا لأنّ القرآن يفترض أنّ القصّة كاملة وهي معروفة عند المتلقّي، أو لأنّ هناك أسباباً أخرى تستدعي الحذف والإيجاز اللذين يعدّان أصلاً ميزة أسلوب خطاب السرد القرآنيّ.

[←297]

انظر إنجيل يعقوب التمهيديّ في:,The Apocryphal New Testament
46 ؛ الأناجيل المنحولة، ص. 31– 48.

[←298] أعرب الآلوسي "إذ" الظرف في حيّز النصب على المفعوليّة بفعل محذوف أيْ "اذكر لهم وقت قولِها"، انظر: الآلوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني (بيروت، د. ت.)، ج. 3، ص. 133.

[←299]
انظر المساواة الجندريّة لاستخلاف الإنسان على الأرض في: هبة رؤوف عزّة، المرأة والعمل السياسي: رؤية إسلاميّة (فيرجينيا، 1995)، ص. 56–57.

[←300]

لتعريف اللام العهديّة والنقاش حول موقف المفسّرين المسلمين الكلاسيكيين والمحدَثين لمسألة تفضيل الذكر على الأنثى للخدمة في المحراب (الهيكل)، من حيث حيادهم أو انحيازهم الجندريّ لهذه المسألة، انظر:

Hosn Abboud, “Denial of Similitude: The Exegetical Concern with Gender in “And The Male is Not Like The Female” (Qur’an 3: 36)” in (edit.) Sebastian Günther, Knowledge and Education in Classical Islam: Religious Learning between Continuity and Change (Leiden, 2020).

[←301]
لم تحمل ”زوج آدم“ (حوّاء) اسماً في القرآن ولم تعلّم إلى جانب آدم {وَعَلَّمَ آَدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ} (البقرة 31).

[←302]

انظر: حُسن عبّود، ”الإسلام وعقيدة الحبل بلا دنس أو العصمة من الخطيئة الأولى المتوارثة“، مجلّة الكهنوتيّة (أنطلياس، 2004)، ص. 169–176؛ وانظر أيضاً: George Aanawati.

[303←]
نظم السيوطيّ المتكلّمين في المهد فبلغوا أحد عشر نفساً، في أبيات مطلعها:

تكلّم في المهد النبيّ محـــــمّـــد ويحيى، وعيسى، والخليل، ومريم

انظر: الآلوسي، ج. 3، ص. 140.

[←304]

سأعالج مسألة "نبوّة" مريم وموقف المفسّرين منها في الفصل الأخير من الدراسة لكنْ لمعرفة أسباب الجدال الذي كان مستفحلاً بين أهل الأندلس حول "النبوّة" و"الكرامة". في هذا الشأن، انظر:

Maribel Fierro, “Women as Prophets in Islam,” in Writing the Feminine: Women in Arab Sources, ed. Manuela Marin and Randi Deguilhen (London & New York, 2002): 190.

[←305]
انظر: الزمخشريّ، الكشّاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تحقيق محمّد عبد السلام شاهين (بيروت، 1995)، ج. 1، ص. 353؛ وانظر الحاشية على الزمخشريّ.

[←306]
محمد نور الدين المنجّد، الترادف في القرآن الكريم بين النظريّة والتطبيق (دمشق، 1997)، ص. 159–160.

[←307] الزمخشريّ، ج. 1، ص. 356.

[←308]
انظر ما سجّله ابن حزم الأندلسيّ من الجدال الدائر بين فقهاء الأندلس حول نبوّة النساء عامّةً ونبوّة مريم على الخصوص في الفصل الثالث من كتابه الفصل في الملل والأهواء والنحل، تصحيح وتذييل عبد الرحمن خليفة (القاهرة: محمّد علي صبيح وأولاده، 1347هـ)، وانظر الفصل الثامن من كتابي هذا.

[←309] معناه في نظر العبرانيّين نفوذ الزيت بعمق في الجسد (مزمور 109: 18): "فيعطيه قوّة وصحّة وفرحاً وجمالاً، وتحتلّ المسحة الملكيّة مكانة فريدة في رتب التكريس، وكانت تتمّ على يد رَجُل الله نبيّاً كان أم كاهناً". انظر معنى "مسح" في: معجم اللاهوت الكِتابيّ (بيروت، 2004)، ص. 734–737. وانظر معنى المشيح في العبريّة أيْ "الممسوح" أو "المسيح" في الموسوعة القرآنيّة: Neal Robinson, "Jesus," in EQ 3, 11–12

[←310]

حول مفهوم "الكلمة" في القرآن الكريم، يُراجَع:

Matthias Radscheit, “Word of God,” in EQ 5 (2006): 541–548.

Thomas O’Shaughnessy, The Koranic Concept of the Word of God (Rome, 1948).

[←311] الزمخشريّ، ج. 1، ص. 357.

[←312]

انظر:

“The Arabic Gospel of the Infancy,” in The Apocryphal New Testament, 80.

[313←]

الزمخشريّ، ج. 1، ص. 358.

[←314]
هذه الأعاجيب على لسان المسيح معروفة في التراث المسيحيّ المبكر الشعبيّ والشفويّ، وتظهر خصوصاً في أناجيل الطفولة.

[←315]

انظر:

Neal Robinson, “Jesus,” in EQ 3, 18.

[←316] و"وفّى" تعني أتمّ. انظر: ابن منظور (مادّة وفي).

[←317]

انظر:

Mathias Zahniser, “The Forms of ‘Tawaffa’ in the Qur’an: A Contribution to Christian–Muslim Dialogue,” MW 79 (1989): 14–24.

[←318]

وقد لا تعني الموت الأخير كما في الآية: {الله يَتَوَفَّى الأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَى عَلَيْهَا المَوْتَ وَيُرْسِلُ الأُخْرَى إلى أَجَلٍ مُسَمًّى إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ } (الزمر 42).

[←319]

للمحكم والمتشابه ومسألة التأويل، انظر: رياض الميلادي، ص. 437–452.

وانظر:

Stefan Wild, “The Self –Referentiality of the Qur’an: Sura 3:7 as an Exegetical Challenge,” in With Reverence for the Word: Medieval Scriptural Exegesis in Judaism, Christianity, and Islam, ed. Jane McAuliffe et al. (Oxford, 2003): 422–444; see also: Jane D. McAuliffe, “Text and Textuality: Q 3:7 as a Point of Intersection,” in Literary Structures of Religious Meaning in the Qur’an, 56–76.

[←320] انظر: أبو زهرة، ص. 398.

[←321]

انظر:

W. Schmucker, “Mubahala,” in EI 7 (1993): 276–277.

[←322]

{والله شَدِيدُ العِقابِ} (آل عمران 11)؛ { والله عِنْدَهُ حُسْنُ المَآبِ } (آل عمران 14)؛ {والله بَصيرٌ بالعِبادِ } (آل عمران 15)؛ {والله بَصيرٌ بالعِبادِ } (آل عمران 20)؛ {والله عَلى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ} (آل عمران 29)؛ {والله رَءُوفٌ بِالعِبادِ} (آل عمران 30)؛ {والله غَفُورٌ رَحِيمٌ} (آل عمران 31)؛ {والله سَمِيعٌ عَلِيمٌ} (آل عمران 34)؛ {والله خَيْرُ المَاكِرِينَ} (آل عمران 54)؛ {والله لا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ} (آل عمران 57).

[←323]

{إِنَّ الله لا يُخْلِفُ المِيعاد} (آل عمران 9)؛ {فَإِنَّ الله سَرِيعُ الحِساب} (آل عمران 19)؛ {إِنَّكَ عَلى كُلِّ شَيْءٍ قَدير} (آل عمران 26)؛ {فَإِنَّ الله لا يُحِبُّ الكافِرِين} (آل عمران 32)؛ {إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ العَليمُ} (آل عمران 35).

{إِنَّ الله يَرْزُقُ مَنْ يَشاءُ بِغَيْرِ حِسَاب} (آل عمران 37)؛ {إِنَّكَ سَمِيعُ الدُّعاءِ} (آل عمران 38)؛ {إِنَّ الله رَبِّي ورَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ هَذَا صِراطٌ مُسْتَقيم} (آل عمران 51).

[←324]

{قالَ كَذَلِكَ الله يَفْعَلُ مَا يَشاءُ} (آل عمران 40)؛ {قالَ كَذلِكِ الله يَخْلُقُ مَا يَشاءُ} (آل عمران 47).

[←325]

يرد تعبيرَا "الذين أوتوا الكتاب" و"أهل الكتاب" 18 مرّة في هذا الجزء من السورة.

[326←]
انظر الآيات التاليّة: 64، 65، 69، 70، 71، 72، 75، 98، 99، 100، 110، 112، 113، 199.

[←327]

انظر:

Hosn Abboud, “Denial of Similitude: The Exegetical Concern with Gender in “And The Male is Not Like The Female” (Qur’an 3: 36)”.

[←328] انظر: ابن الجزريّ، ص. 132.

[←329]

انظر شرح قاعدة "نفي شَبَه الناقص بالكامل" عند: الآلوسي، ج. 3، ص. 135.

[←330]

انظر: عمر أحمد مختار، اللغة واختلاف الجنسين (القاهرة، 1996)، ص. 60.

[←331]

Hosn Abboud, “Denial of Similitude Phrase “And the Male is Not Like the Female.””

[332←]

الفخر الرازي، مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير (بيروت، 1981) ج. 8، ص. 30.

[←333]

ابن الجزريّ، ص. 100–101.

[334←]

انظر: الآلوسي، ج. 3، 137.

[←335] سيّد قطب، في ظلال القرآن، ج. 3، ص. 392.

[←336]

انظر الآيات التالية في القسم الحجاجي: {إِنَّ الله لَا يَخْفَى عَلَيْهِ شَيْءٌ...} (آل عمران 5)؛ {رَبَّنَا إِنَّكَ جَامِعُ النَّاسِ لِيَوْمٍ...} (آل عمران 9)؛ {إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا...} (آل عمران 10)؛ {إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لِأُولِي الأَبْصَارِ...} (آل عمران 13)؛ {رَبَّنَا إِنَّنَا آمَنَّا} (آل عمران 16).

{فَنَادَتْهُ المَلَائِكَةُ وهُوَ قَائِمٌ يُصَلِّي فِي الْمِحْرَابِ أَنَّ الله يُبَشِّرُكَ...} (39).

{وَرَسُولًا إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنِّي قَدْ جِئْتُكُمْ بِآيَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ أَنِّي أَخْلُقُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ...} (49).

[←337]

عدد مرات تأنيث الفعل مع لفظ الملائكة هو أربع عشرة مرة في حين أن تذكيره لم يرد إلّا ستّ مرّات.

[←338] سمير خليل، ص. 113.

[339←]

انظر "كلمة الله" في: معجم اللاهوت الكتابيّ، 662–667؛ و"روح الله" في: المرجع نفسه، ص. 385–391.

[←340]

انظر: ابن منظور، مادّة عسي.

[←341] الزمخشريّ، ج. 1، ص. 356.

[←342]

السيوطيّ، الإتقان، ج. 4، ص. 67.

[←343]

انظر:

Neal Robinson, “Jesus,” in EQ 3, 7.

[←344]

أشكر الأب خليل رشيد أستاذ السريانيّة والآرامية في الجامعة اللبنانيّة على التوضيح بالنسبة إلى العلاقة بين اللغتين السريانّية والعربيّة.

[←345]

Jeffery, Foreign Vocabulary, 220.

[←346]

Robinson, “Jesus” in EQ, 9.

[←347]

Jeffery, Foreign Vocabulary, 220.

[←348] المرجع نفسه، ص. 116.

[←349]

انظر:

A. J. Wensinck, “Hawārī,” in E1 3 (1979), 285.

[←350]

انظر: السيوطيّ، المتوكّلي، ص. 130.

[←351] الزمخشريّ، ج. 1، ص. 359.

[←352] الزمخشريّ، ج. 1، ص. 349.

[←353]

حول معنى "نذر"، انظر:

Pederson, “nadhr,” in EI 2 (7), 846–847; Jeffrey, “nadhrun,” in Foreign Vocabulary, 278.

[←354]

المقابل العبريّ لكلمة "نذر" العربيّة هو كلمة "نزر" التي تعني إجراء وعد مقدَّس بتكريس أحدٍ للإله ليصبح "نزير". انظر:

Nevin Reda, “Women in the Mosque: Historical Perspectives on Segregation,” American Journal of Islamic Social Sciences 21 (2004): 84.

[←355]

انظر:

Old Testament, Samuel (1:11).

[←356] انظر: ابن منظور، مادّة صفو.

[←357]
بالنسبة إلى ”وظيفة الكاهن“ في الكتاب المقدّس العبري، انظر معزّ مديوني، ”الدين والرحمة في اليهودية والبوذيّة“، في التفاهم: الرحمة في الدين والأخلاق ورؤية العالم، 62 (2018)، ص. 73–96.

[←358]

حول الاتّجاهات في النسب الأموميّ في ما قبل الإسلام، انظر:

W. Robertson Smith, Kinship and Marriage in Early Arabia (Boston: Beacon Press, 1903).

وانظر أيضاً: فاطمة المرنيسي، الجنس كهندسة اجتماعية: بين النصّ والواقع (المغرب: الفنك، 1987).

[←359]
يسجّل مايكل سلز أنّ التأثيرات الصوتيّة للشعر تنقسم إلى سبع عشرة طبقة معظمها تنطبق على القرآن الكريم، انظر:

Michael Sells, “Sound, Spirit, and Gender in Sūrat al–Qadr,” 240.

[360←]
انظر: محمّد هيثم الخيّاط، ""الإسلام" و"الجندر""، محاضرة ألقيت في المشاورة الإقليميّة حول الجنس والصحّة في الإطار الاجتماعيّ والثقافيّ لإقليم شرق المتوسّط، (ديسمبر/ كانون الأوّل: 2004).

[←361]

انظر:

Barbara Godard, “Intertextuality,” in Encyclopedia of Contemporary Literary Theory: Approaches, Scholars, Terms, ed. Irena R. Makaryk (Toronto, 1993): 568.

[←362] المرجع نفسه، ص. 569.

[←363]

انظر معنى التناصّ في:

Julia Kristeva, “The Bounded Text” in Desire in Language, 15.

[364←]
انظر: محمّد أركون، القرآن: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، الهامش في ص. 40.

[←365]

انظر:

Stephan Wild, “The Self Referentiality of the Qur’an: Sura 3:7 as an Exegetical Challenge”.

[←366]
حسين خمري، نظرية النصّ (بيروت: الدار العربية للعلوم، 2007)، ص. 253–261.

[←367]

انظر:

Stephan Wild, “The Self Referentiality”.

[←368]

في قصّة طفولة مريم القرآنيّة، اختفى دور يواكيم (هنا عِمران)، أبو مريم.

[←369]

انظر: ميشيل دوس، مريم المسلمة، ترجمة عبود كاسوحة (بيروت ودمشق، 2008).

[←370] المرجع نفسه.

[←371]

إنّ نسب عيسى إلى أمّه يعني غياب الأب وهو أمر لا يُستغرب في الأعراف العربيّة ما قبل الإسلام، حين استمرّ وجود النسب الأموميّ إلى جانب الأبويّ، وقد ذكرنا شخصيّات معروفة جدّاً سُمِّيَت بنسبها إلى أمّها لا إلى أبيها. انظر الفصل الرابع من هذا الكتاب.

[←372] مولاي صابر أحمد، ص. 77.

[←373]

إنّ ذكر هاتين القصّتين المتقابلتين بوصفهما سرديّةً واحدة هي خصيصة أسلوبيّة لوقاويّة. انظر جوني عوّاد، أستاذ العهد الجديد في:

Jonny Awwad, “Liberation and Universality: Women in Luke’s Gospel,” Al–Raida: Women and Scriptures in the Arab World, ed. Hosn Abboud, The Institute for Women’s Studies in the Arab World, Lebanese American University, 125 (Spring 2009): 6–16.

[←374]

مجموع أبواب الكتاب 107 أبواب، وفيه 59 باباً في فصول الشعر منها باب سرقة الشعر وأنواعها، كالسلخ والاصطراف والانتحال والإغارة والغصب والمرادفة والاهتدام والإلمام والاختلاس والمواردة.

[←375]

لا نعدّ شعراً الآياتِ القرآنيّة المكيّة التي تتمتّع بإيقاعٍ موسيقيّ داخليّ، وإن احتوتْ على شعريّة دينيّة كما أوضحتُ سابقاً.

[←376]

ابن رشيق، العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، تحقيق محيي الدين عبد الحميد، ط. 3 (القاهرة، 1963) ج. 2، ص. 150.

[←377]
حازم القرطاجنّي، منهاج البلغاء وسراج الأدباء في البلاغة، تحقيق محمد الحبيب بن الخوجة، ط. 2 (بيروت، 1981)، ص. 221.

[←378] انظر: ابن عيسى باطاهر، ”طرق العرض في القرآن: الأهداف والخصائص الأسلوبيّة“، حوليّات الآداب والعلوم الاجتماعيّة، جامعة الكويت، 178 (22)، ص. 2001–2002.

[←379]
تدور الحوارات بين الشخصيّات التالية: زكريّا والملاك، وبين مريم والملاك ومريم ونفسها ومريم وقومها.

[←380]

The Apocryphal New Testament.

انظر: إنجيل يعقوب التمهيديّ في: الأناجيل المنحولة، ص. 31–48.

[←381]

للتعرّف إلى خلفية مؤلّف إنجيل يعقوب التمهيديّ، انظر:

Ronald F. Hock, The Life of Mary and the Birth of Jesus: The Ancient Infancy Gospel of James, ed. Ray Riegert (Berkley, 1997): 18–19.

[←382]

المرجع نفسه.

[←383]
للتعرّف إلى هذا النوع الأدبيّ الذي يسمّى "إنكوميوم"، انظر: المرجع السابق، ص. 23.

[←384]

انظر: الأناجيل المنحولة، ص. 32–38.

[←385]

انظر:

Johnny B. Awwad, “Liberation and Universality: Women in Luke›s Gospel,” in al–Raida, 125 (2009).

[←386]

The translation is rendered by Cassuto and quoted in: Ilana Pardes, The Countertraditions and the Bible: A Feminist Approach (Cambridge, 1992): 40.

[←387] المرجع نفسه، ص. 41.

[388←]
انظر: حُسْن عَبُّود، ”ترنيمة مريم ’تُعظّمُ نفسي الربّ‘ وحافز ’قلب الموازين‘ بالنسبة إلى النساء والمستضعفين والفقراء“، ص. 356.

[←389]

وقد أثار هذا الرزق العجائبيّ في المحراب سجالاً عند المفسّرين المسلمين لأنّ بعضهم رآه "معجزة" في حقّ مريم، فيما رآه آخرون "كرامة" لها، فتطوّر السجال إلى سجال حول مقام مريم أَهُوَ بوصفها نبيّة أم قدّيسة. للنقاشات الدائرة حول هذه المسألة وعلاقتها بـ"نبوّة" مريم في الإسلام، انظر: Fierro.

[←390]

يرفع النصّ مريم إلى أعلى درجة بين صبايا إسرائيل ”بِلا عيب“.

[←391] انظر: إنجيل يعقوب التمهيديّ في: الأناجيل المنحولة، ص. 40–48.

[←392]
وجيه قانصوه، النصّ الديني في الإسلام: من التفسير إلى التلقي (بيروت: دار الفارابي، 2011)، ص. 393.

[←393]

يعرّف الراغب الأصفهانيّ المتشابه من القرآن: "ما أشكل تفسيرُه لِمُشابهته لغيرِهِ من حيث اللفظ، أو من حيث المعنى، فقال الفقهاءُ: المُتشابه: ما لاَ يُنبئ ظاهِرُهُ عن مُراده"، ص. 443.

[←394] انظر: معجم اللاهوت الكتابي، ص. 827–831.

[←395]

ومصداق ذلك تقول باربرة هيرنشتاين سميث: ”ليس هناك سياقٌ واحد تُسمع فيه القصّة أو تُقرأ أو تُتلى، فللقصص دائماً سياقات متعدّدة“:

Barbara Herrnstein Smith, “Narrative Versions, Narrative Theories,” Critical Inquiry, vol. 11 (1980): 213–236. [c.f. Marilyn R. Waldman, “Approaches to ‘Biblical’ Materials in the Qur’an,” MW 1 (1985): 3].

[←396]

انظر:

Hock, 23.

[←397]

وصف أندرو ريبين قراءة المفسّرين للنصّ بأنّها ”استجابة“ وفق ”نظريّة القراءة“:

Andrew Rippin, “The Qur’an as Literature: Perils, Pitfalls and Prospects,” British Society for Middle Eastern Studies Bulletin, X (1983), 45.

[←398] التفسير في معناه اللغويّ هو إيضاح المعنى وبيانه، أمّا التأويل، فيعني ردّ الشيء وإعادته إلى أصله ومصدره. وقد يشترك التفسير والتأويل في دلالتهما على الكشف والإيضاح، لأنّك إذا رددت الشيء إلى أصله، فقد أوضحته وبيّنت معناه. ويرى الراغب الأصفهانيّ أنّ "التفسير أعمّ من التأويل، وأكثرُ ما يستعمل التفسير في الألفاظ، والتأويل في المعاني كتأويل الرؤيا، والتأويل يُستعمل أكثرُه في الكتب الإلهيّة، والتفسير يُستعمل فيها وفي غيرها، والتفسير أكثره يُستعمل في مفردات الألفاظ، والتأويل أكثرُه يُستعمل في الجُمَل". انظر باب "فسر" و"أول" في: الأصفهاني، 99، ص. 636.

[←399]
عن الإحالة في التسمية بين مريم أم المسيح في الإنجيل حسب لوقا ومیریام في سفر الخروج، راجع: Foskett.

[←400]

انظر: عزّت، ص. 56–57.

[←401] نجد نقاشاً قصيراً حول هذه القراءة النِسْويّة النقديّة للمفسّرين في:

Hosn Abboud, “Idhan Maryam Nabiyya (Hence Maryam is a Prophetess): Muslim Classical Exegetes and Women’s Receptiveness to God’s Verbal Inspiration,” in Mariam, The Magdalen, and the Mother, 183–196.

[←402] أحمد عبادي، ”نظرات مستأنفة في آيات القوامة“، في مبادرة تعميق وتأصيل المعرفة بمفهوميّ القوامة والولاية، أعمال المائدة المستديرة التي نظمها مركز الدراسات والبحوث في القضايا النسائيّة في الإسلام بالرابطة المحمديّة للعلماء بتنسيق مع حركة مساواة الدوليّة (الرباط: دار الأمان، 2013)، ص. 24.

[←403]

انظر: المرابط، القرآن والنساء: قراءة للتحرّر، ترجمة محمد الفرّان.

[←404]

لمراجعة قواعد مختصرة لتفسير القرآن بطريقة عمليّة غير ما يذكره السيوطيّ في الإتقان في علوم القرآن والزركشيّ في البرهان في علوم القرآن، انظر: عبد الناصر بن ناصر السَّعدي، "القواعد الحسان لتفسير القرآن وتيسيرٍ اللطيف المنّان في خلاصة تفسير القرآن"، في المجموعة الكاملة لمؤلّفات الشيخ عبد الرحمن بن ناصر السّعديّ، ج. 8 (عنيزة: مركز صالح بن صالح الثقافيّ، 1988).

[←405] ابن حزم، الفصل، ج. 5، ص. 12.

[406←] المصدر نفسه، ص. 13.

[←407]

المصدر نفسه.

[←408]

أخرجه البخاريّ، الصحيح، تحقيق محمد زهير بن ناصر الناصر (بيروت: دار طوق النجاة [مصوَّرة عن السلطانيّة]، 1422هـ)، أحاديث رقم: 3411، 3433، 3769، 5418.

[409←]

ابن حزم، الرسالة في المفاضلة بين الصحابة، تحقيق سعيد الأفغاني (بيروت، 1969)، ص. 223. يقول بتعظيم الواجب علينا لِنساء رسول الله يقول الله – تعالى –:{النَّبِيُّ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ} (الأحزاب 6): "فأوجب الله – تعالى – لهنّ حكم الأمومة على كلّ مسلم... ثمّ وجدناهنّ لا عمل من الصلاة والصدقة والصيام والحجّ وحضور الجهاد يسبق فيه صاحب من الصحابة إلّا (كان فيهنّ) ولهنّ في ذلك مثل ما لغيرهن من الصحابة"، نفسه، ص. 186.

[←410]

ابن حزم، الفصل، ج. 5، ص. 13، وانظر أيضاً:

Toshihiko Izutsu, “Revelation as a Linguistic Concept in Islam,” Chusei Shiso Kenkyu (Studies in Medieval Thought) 5 (1962): 122–167.

See also: Joseph Van Ess, “Verbal Inspiration? Language and Revelation in Classical Islamic Theology,” in The Qur’an as Text, .177–194

[←411]

يشرح ابن عربيّ حديث الكمال قائلاً: "وللرجال عليهنّ درجة لأنّ حوّاء صدرت عن آدم فلم تزل الدرجة تصحبه عليها في الذكورة على الأنوثة وإن كانت الأمّ سبباً في وجود الابن، فابنها يزيد عليها بدرجة الذكورة... ولمّا كان الولد لا يُدعى إلّا لأبيه، لا يُنسب إلى أمّه لأنّ الأب له الدرجة وله العلوّ فيُنسب إلى الأشرف، ولمّا لم يتمكّن لعيسى – عليه السلام – أن يُنسب إلى من وهبه لها بشراً سويّاً، أُعطيت أمّه الكمال وهو المقام الأشرف فنُسب عيسى إليها فقيل عيسى ابن مريم فكان لها هذا الشرف بالكمال مقامَ الدرجة التي بها شرف الرجال على النساء، فنسب الابن إلى أبيه من أجلها، وكمال مريم شهد لها بذلك رسول الله". ابن عربيّ، الفتوحات المكّية، ضبطه وصحّحه أحمد شمس الدين، ط. 3 (بيروت، 2011) ج. 5، ص. 17.

[←412]

القرطبيّ، ج. 4، ص. 83.

[←413]

المصدر نفسه.

[←414]

المصدر نفسه.

[415←]

المصدر نفسه. ويضيف القرطبيّ بشأن نبوّة آسيا أنّه ”لم يَرد ما يدّل على نبوّتها دلالة واضحة بل على صدّيقيّتها وفضلها“، المصدر نفسه.

[←416]

المسألة كما يشرح فيرو Fierro هي "بين هؤلاء الذين رأوا في تقوية الموقف إلى جانب معجزات الصدّيقين (إذاً، مريم ليست نبيّة) أو هؤلاء الذين رأوا في إضعاف الموقف إلى جانب المعارضين (إذاً، مريم نبيّة)". انظر:

Fierro, 190.

[←417]

انظر دراسة حول وضع النساء المتقدّم في الأندلس في:

Maria J. Viguera, “Taṣluḥu lil–Ma‘ālī: On the Social Status of Andalusi Women,” in The Legacy of Muslim Spain, ed. Salma Khadra al–Jayyusi (Leiden, 1992): 710–724

[←418]
لا ريب أنّ موقف الفقيه ابن حزم الظاهريّ وموقف الفقيه القرطبيّ المالكيّ وموقف القاضي ابن رشد الفيلسوف المنفتح على المرأة يدفعنا إلى التفكير في أنّ الانفتاح الذي تتمتّع به المرأة له علاقة بالبيئة الأندلسيّة الثقافيّة بكلّ بُدّ. وهنا نستحضر ما ورد عن مشاركة المرأة العلميّة في: ابن حزم، طوق الحمامة في الألفة والأُلّاف (بيروت، 2004)، وما ورد في كتاب النساء في الجزء السادس عند ابن عبد ربّه، العقد الفريد، تحقيق أحمد أمين وآخرين، ط. 3 (القاهرة، 1965). كما نتذكّر ما عالجه ابن رشد عن المشاركة المهنيّة والسياسيّة للمرأة بين مؤلَّفَيه الفقهيّ بداية المجتهد ونهاية المقتصد والفلسفيّ الضروريّ في السياسة: مختصر كتاب السياسة لأفلاطون. انظر: حُسْن عَبّود، "المرأة في تفكير ابن رشد"، في أعمال ندوة أبو الوليد ابن رشد (ت. 1198): قراءات في فلسفته وفكره (بيروت، 2009)، ص. 251–269.

[←419]
تؤكّد الأستاذة ماكّولف في تقسيم هنري كوربن الكرونولوجيّ لتاريخ المفكّرين الشيعة إلى أربعة أجيال ووضع الطوسيَّ في الجيل الثاني إشادةً بعمله الثيولوجيّ الجامع، يُراجَع:

Henry Corbin, Histoire de la philosophie islamique (Paris, 1964), 54.

See: Jane McAuliffe, Qura’nic Christians: An Analysis of Classical and Modern Exegesis (Cambridge, 1991): 48.

بينما صنّف محمودُ أيوب الشريفَ الرضي (ت. 1015) وأخاه السيّد المرتضى (ت. 1044) وأبا جعفر الطوسي (ت. 1067) في الجيل الثالث للمفسّرين الشيعة، وقد امتدّت إلى القرن السادس عشر. انظر:

Mahmud Ayoub, “The Speaking Qur’ān and the Silent Qur’ān: A Study of the Principles and Development of Imāmī Shiī tafsīr,” in Approaches to the History of the Interpretation of the Qur’an, ed. Andrew Rippin (Oxford, 1988): 185

[←420]
أبو جعفر الطوسيّ، التبيان في تفسير القرآن الكريم، تحرير أحمد حبيب قصير العامليّ (بيروت، د. ت.).

[←421]

لسِيَر شاملة لهؤلاء المفسّرين الشيعة، انظر:

Jane D. McAuliffe, Qur’anic Christians (Cambridge, 1991): 37–89.

[←422] الطوسيّ، مج. 7، ص. 114.

[←423] المصدر نفسه، ج. 2، ص. 456–457.

[←424] إسماعيل ابن كثير، تفسير القرآن العظيم (بيروت، 1981).

[←425]

المصدر نفسه، ج 1، ص. 362.

[426←]
إسماعيل ابن كثير، البداية والنهاية في التاريخ (بيروت، 1966)، باب ”من ميلاد العبد الرسول عيسى بن مريم البتول“، ص. 63.

[←427]

"المعتزلة" هو اسم الحركة الدينيّة التي وُجِدت في البصرة في النصف الأوّل من القرن الثاني/ الثامن على يد واصل بن عطاء، التي أصبحت من أهمّ المدارس الكلاميّة في الإسلام. وترى هذه المدرسة أنّ هناك وعياً مهيَّئاً للإنسان عن طريق العقل فقط في غياب التنزيل أو سابق عليه.

[←428] الزمخشريّ، ج. 1، ص. 355.

[←429]

وهذا الاهتمام عند معظم المفسّرين بهويّة الملَك جبريل سببه أنّ اسم الملَك غائب في معظم الآيات القرآنيّة باستثناء ثلاث آيات هي: البقرة 97–98 والتحريم 4.

[←430] الزمخشريّ، ج. 3، ص. 9.

[←431] المصدر نفسه، ج. 1، ص. 355.

[←432]

في القرآن الكريم عيسى المسيح هو ابن مريم وكلمة الله التي ألقاها إلى مريم: {إِذْ قالَتِ المَلَائِكَةُ يا مَرْيَمُ إِنَّ الله يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِنْهُ اسْمُهُ المَسِيحُ عِيسَى ابنُ مَرْيَمَ وَجِيهاً فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ وَمِنَ المُقَرَّبِينَ } (آل عمران 45).

[←433]

”تكون المعجزة فعلاً عامّاً تسبقها ’دعوة‘ و’تحدٍّ‘، إذ يقيم النبيّ الدليل على نحو قاطع أو لا جدال فيه على عَجْز المشاهدين على أن يأتوا بمعجزة مماثلة كالتي جاء بها، في حين أن ‘الكرامة’ هي تكريم بسيط للشخص. يجب أن تبقى سرّية وهي لا تدلّ بأيّ حال على دعوة نبويّة“. انظر:

Louis Gardet, “Karama,” in EI 1 (1960), 4 (615).

[←434]

الرازي، ج. 8، ص. 47.

[435←]

المصدر نفسه.

[436←]

محمّد عبده ورشيد رضا، تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار) (القاهرة، 1990) ج. 3، ص. 293.

[←437] المرجع نفسه، ج. 3، ص. 293.

[←438] المرجع نفسه، ج. 3، ص. 300.

[←439] سيّد قطب، في ظلال القرآن، ج. 1، ص. 395.

[←440]

المرجع نفسه.

[441←]
السيد محمّد حسين الطباطبائيّ، الميزان في تفسير القرآن، ط. 3 (بيروت، 1974) ج. 3، ص. 214.

[←442]

For a review of Shìite exegetical tradition see: Mahmud Ayoub.

[←443]

الطباطبائيّ، ج. 14، ص. 35.

[←444]

المرجع نفسه، ج. 14، ص. 196.

[←445]

المرجع نفسه.

[446←]

المرجع نفسه، ج. 3، ص. 189.

[←447]

درست ماكّولف آراءَ أربعةٍ من المفسّرين التقليديّين السنّة وثلاثة من المفسّرين التقليديّين الشيعة لآية الاصطفاء (آل عمران 41)، وقد وصلت الباحثة إلى نتائج مغايرة لآراء المفسّرين الشيعة في تكريمهم مريم وفاطمة. فكما تقدّم، وباستثناء حديثٍ واحد، لا يقدّم المفسّرون الشيعة منزلة فاطمة فوق منزلة مريم بتاتاً. انظر:

McAuliffe, “Chosen of All Women: Mary and Fatima in Qu’anic Exegesis”.

[←448]

عائشة عبد الرحمن (بنت الشاطئ)، التفسير البيانيّ للقرآن الكريم، الجزء الأوّل، ط. 1 (القاهرة، 1962)؛ ط. 2 (1966)؛ ط. 3 (1968)؛ والجزء الثاني (القاهرة، 1969). ولدراسة شاملة حول منهجيّة عائشة عبد الرحمن في التفسير البياني للقرآن الكريم، انظر:

Issa Boullata, “Modern Qur’an Exegesis: A Study of Bint al–Shati’s Method,” The Muslim World 64 (1974): 103–13.

انظر:

حُسْن عبود، ”وجوه المنهج النِسْوي التجديدي للتفسير القرآني: عائشة عبد الرحمن وآمنة ودود“ في النِسْويّة العربية: رؤية نقدية، (بيروت، 2012)، ص. 387–400.

[←449]

خلف الله، الفنّ القصصيّ في القرآن (1958).

[←450]

وددت لو أنّ بنت الشاطئ خصّصت دراسات تخصّ مبدأ المساواة بين الذكر والأنثى في القرآن الكريم خاصّة في السور المكّية التي تحمل كثيراً من الآيات التي تتعلّق بالخلق والاستخلاف والأهلية الدينيّة والجزاء والعقاب. وقد ساهمت بنت الشاطئ كتابةً وعملاً في نقاشات كثير من القضايا الفكريّة، وإن انتهت في العقود الأخيرة من حياتها بموقف الدفاع عن النفس وعن الإسلام.

[←451] الرازي، ج. 18، ص. 230.

[←452] الطبريّ، ج. 13، ص. 380.

[←453] القرطبيّ، ج. 9، ص. 10.

[454←]
يقول: " {مِنْ أَهْلِ الْقُرَى} يريد المدائن، لأنّ الله لم يبعث نبيّاً من أهل البادية لغلبة الجفاء والقسوة على أهل البدو، ولأنّ أهل الأمصار أعقل وأحلم وأفضل وأعلم"، المصدر نفسه.

[455←]

المصدر نفسه.

[←456]

Fazlur Rahman, Major Themes of the Qur’an (Minneapolis, .1994): 81–82

[←457]

Michael Zwettler, “A Mantic Manifesto: The Sūra of ‘The Poets’ and the Qur’anic Foundations of Prophetic Authority,” in Poetry and Prophecy: The Beginnings of a Literary Tradition, ed. James .L. Kugel (Ithaca,1990): 86

[←458]

انظر:

Stowasser, Women in the Qur’an: Traditions and Interpretations, 67.

وانظر: ابن حزم، الفصل، ج. 5، ص. 12.

[←459]

”النسويّة الإسلاميّة منهج في إعادة قراءة التاريخ الإسلاميّ والنصوص الدينيّة وتأويلها، وتأسيس حقوق النساء والمساواة، فضلاً عن تحديد معالم رؤية تحرّريّة نِسويّة لـ القرآن لا تُخرِج أصحابها أو صاحباتها من حدود الدين والإيمان“. انظر: فهمي جدعان، خارج السِّرب: بحث في النِسويّة الإسلاميّة الرافضة وإغراءات الحريّة (بيروت: الشبكة العربيّة للأبحاث والنشر، 2010)، ص. 42.

[←460] مثلاً فاطمة المرنيسي هي أوّل عالمة تستثمر لمصلحة المرأة المسلمة ”علمَ الرجال“ أو العلم الذي يعتمد تقنيّةً لنقد سند الرجال الرُّواة للأحاديث التي نُقِلت عن النبيّ (ص). انظر: فاطمة المرنيسي، الحريم السياسيّ: النبيّ والنساء (دمشق: دار الحصاد، 1993).

[461←]

للمصادر الإسلامية عن "علامات النبوّة"، برز نوع أدبيّ في الإسلام الوسيط للدفاع عن نبوّة محمّد (ص) وتوضيح "علامات النبوّة". انظر: الرازي، النبوّات وما يتعلّق بها؛ علي بن محمّد الماورديّ، أعلام النبوّة. وللطريقة التي جرى فيها تصوّر النبوّة في الإسلام من تعداد العلامات المميّزة لها، يقدّم ابن خلدون وصفاً مجملاً في "علامات النبوّة". انظر: توفيق فهد، الكهانة العربية قبل الإسلام، ترجمة حسن عودة ورندة بعث (بيروت ودمشق، د. ت.).

[←462]

انظر:

David Marshal, “Christianity in the Qur’an,” in Islamic Interpretations of Christianity, ed. Lioyd Ridgeon (Richmond and Surrey, 2001): 4.

[←463]

تُعدّ القصص القرآنيّة – باستثناء قصّة يوسف – أقصوصاتٍ، لأنّها قصص قصيرة وأحياناً تأتي على شكل مشاهد لا تحمل عناصر روائيّة كما نعرفها في القصّة. ولكنْ بسبب أثر السرد النفسيّ والفنّي في المتلقّي سُمّيَت قصّةً.

[←464]
فلعلّ القوم يتفكّرون في أحوال الغابرين (كما في سورة الأعراف 176)، أو لتكون عبرة لأولي الألباب (في سورة يوسف 111)، أو لضرب الأمثال للذين آمنوا (كما ورد بخصوص امرأة فرعون في سورة التحريم 11)؛ وليثبّت بها فؤاد الرسول (كما في سورة هود 120)، أو للثناء عليهم في صبرهم (كما جاء بخصوص زكريّا وحالته تجاه الموالي الذين يخافهم، وبخصوص مريم مع قومها الذين يتّهمونها وبخصوص إبراهيم مع أبيه الذي يعبد الآلهة).

[←465]

يحدّد محمد خضر النواة الوظيفيّة التي انبنت عليها جميع القصص بثلاث مراحل: الدعوة إلى عبادة الله وحده، الرفض والاستكبار، ثم نجاة المؤمنين وإهلاك الكافرين. انظر: خضر، 57. لكنْ في مريم تُحدَّد المراحل ببشارتها بالحمل وهي عذراء، فوقوفها تحت النخلة وقُرْب السّريّ، ثمّ خوفها على نفسها، فتكذيب قومِها حملها العجائبيّ، وأخيراً نصرة الله لها.

[←466]

Kenneth Cragg, The Event of the Qur’an: Islam in its Scripture .(Oxford, 1994): 17

[←467] جورج خضر، حديث الأحد، ج. 2 (بيروت، 1985)، ص. 265–267؛ الأب جورج مسّوح، "جورج خضر والحوار الإسلاميّ–المسيحيّ: مقاربة لاهوتيّة"، في الخيرات الآتية: نظرات في تقارب المسيحيّة والإسلام (بلمند، 2003)، ص. 142.

[468←]
عدنان المقراني، تأمّلات مريميّة تعقيب: المطران جورج خضر (بلمند، 2001)، ص. 48–49.